عبد الله إبراهيم

المطابقة والاختلاف

(1)

سلسلة كتب



عبد اللّه إبراهيم

المطابقة والاختلاف

(1)

عبد اللّه إبراهيم

المطابقة والاختلاف

(1)



المطابقة والاختلاف (1)

AL-Muṭābaqah wa al-Ikhtilāf (1)

Author: ‘Abd Allāh Ibrāhīm
Pages: 622
Size: 17 X 24 cm
Edition Date: 2017
Edition No.: 1st
Subject Classification: 809
ISBN: 978-614-8030-73-4

تأليف: عبد الله إبراهيم
عدد الصفحات: 622
قياس الصفحة: 24X17 سم
تاريخ الطبعة: 2017م
رقم الطبعة: الأولى
التصنيف الموضوعي: 809
الترقيم الدولي: 978-614-8030-73-4

Publisher
Mominoun Without Borders
for Publishing & Distribution

الناشـــر
مؤمنون بلا حدود
للنشر والتوزيع

Morocco, Rabat, Agdal
11 RUE GABES (CENTRE-VILLE)
P.O.Box 10569
Tel: +212 537779954
Fax: +212 537778827
Email: info@mominoun.com

Lebanon - Beirut
al-Hamra - Maqdisi St. - Balbisi Build.
P.O.Box 113-6306
Tel: +961 1747422
Fax: +961 1747433
Email: publishing@mominoun.com

المملكة المغربية - الرباط - أكدال
تقاطع زنقة بهت وشارع فال ولد عمير
عمارة ب، طابق 4، جانب مسجد بدر
ص.ب 10569
هاتف: 537779954 212+
فاكس: 537778827 212+
Email: info@mominoun.com

لبنان - بيروت
الحمراء - شارع المقدسي - بناء بلبيسي
ص.ب 113-6306
هاتف: 1747422 961+
فاكس: 1747433 961+
Email: publishing@mominoun.com

www.mominoun.com



الموزع المعتمد في المغرب العربي
المركز الثقافي للكتاب للنشر والتوزيع
المغرب - الدار البيضاء - 6 زنقة التيكر
هاتف: 522810406 212+
فاكس: 522810407 212+
Email: markazkitab@gmail.com



المحتوى

مقدّمة
في القول بضرورة الاختلاف

يتطلّع مشروع (المطابقة والاختلاف) إلى الالتحاق بالصروح الفكرية، التي تسعى للبحث في معنى العالم، وتسهم في تفسيره، فلولاها لكان العالم ما زال مبهماً، يشوبه الالتباس؛ فالمشاريع الفكرية تقترح تأويلاً للعالم، ووصفاً للمعرفة، وتتخطّى ذلك، في بعض الأحيان، إلى بسط مقترحات حول تغيير الأفراد والمجتمعات، وإعادة النظر في تواريخها. وقد قطف العالم ثمار الصروح الفكرية، وأفاد منها، وعلى الرغم من ذلك، أغلبها أمسى اليوم في ذمّة التاريخ؛ لأنها انتظمت في إطار نموذج (paradigm) خاص بعصرها، كالنموذج اللاهوتي، أو الميتافيزيقي، وما عادت فاعلة في العصور الحديثة، غير أنّها حفّزت الأفكار الجديدة إمّا لمعارضتها وإمّا لموافقتها، وإمّا لتخطيّها. وبما أنّه لكلّ عصر نموذجه الفكري، من اللازم الاعتراف بأنّ عصر بناء الصروح الفكرية الكبرى قد انحسر، وبدأ يتوارى، وحلّ محله عصر النقد والتحليل؛ أي تحليل الصروح التي وُضِعت تحت تصرف الناس نظاماً متّسقاً من الفرضيات والنتائج. ولطالما ألهمتني تلك الصروح بالطموح، وليس بالنتائج؛ فلكي يقع الإلمام بظاهرة كبيرة، كالمركزيات الثقافية، والدينية، والعرقية، ينبغي تمهيد الأرضيّة، ووضع الإطار المنهجي، واقتراح المفاهيم، ثمّ صوغ رؤية يصدر عنها الباحث في مقاربته لتلك الظواهر.

لقد انغمستُ في مشروع (المطابقة والاختلاف) نحواً من ربع قرن، بالتوازي مع غوصي في دراسة الظاهرة السردية باعتبارها ظاهرة ثقافية. وينبغي الاعتراف بأنني انخرطت في دراسة المركزيات الثقافية، وهي تشكّل لبّ المشروع، وعالجتها على مستويين؛ أولهما ظاهرة التمركز حول الذات في سياقها الثقافي والتاريخي، وثانيهما تحليل فرضيّاتها وبنياتها، والسعي إلى تفكيكها من أجل تفريغ حمولاتها الإيديولوجية. وكنت أجري تعديلاً على بعض أفكاري كلّما وجدت حاجة إلى ذلك غير خائفٍ من الاعتراضات، فأنا أفكّر في الموضوعات التي أعمل عليها، ولا أفارقها، وهي بدورها لا تنفكّ عني، وحيثما وجدت أمراً يقتضي تعديلاً كنت أقوم به. ويُخيَّل إليّ أن تصنيفاً دقيقاً لنظام الأفكار في مؤلّفاتي ربّما يضعها في المكان المناسب لها في تاريخ الأفكار، فقد كنت منفتحاً على طيف كبير من القضايا المتلازمة، وما حبستُ نفسي في قضية جزئية، فلي شغفٌ بالاستغراق في القضايا الشائكة، وأفنيت عمري في ملازمتها، وتآلفت معها، فصرت دائم التفكير فيها.

ومن التمحّل القول إنّه ينبغي على الباحث أن يكون مجهّزاً، منذ البدء، بالوعي الكامل للمشروع الذي انخرط فيه؛ بل ينمو الوعي بنموّ العمل عليه، فلا انفكاك بينهما؛ فالوعي بظاهرةٍ قبل الانغماس فيها لعقد أو عقدين سيختلف بالدرجة عن الوعي بها بعد ذلك. ومن المغالطة ادّعاء الباحث أنّه عارف بالأشياء قبل الشروع بها. فهو، في مقاربته الظواهر الكبرى، بحاجة إلى الوضوح، ومجانيّة الإبهام، والابتعاد عن الغموض، في كلّ مرحلة من مراحل حياته الفكرية، وتطوّر مشروعه. ومن قبيل الادّعاء القول إنّه قادر على حسم خياراته المنهجية منذ بداية مشواره، فتلك دعوى باطلة، تصدر عن وعي لاهوتي لا وعي تاريخي بالظواهر الفكرية؛ فالبحث في الظواهر الكبرى أقرب إلى الولوج في متاهة، فلا ضمان في بلوغ النهاية؛ بل لذّة التفكير في كون الباحث عالقاً في تلافيف ظاهرة لا حدود واضحة لها، إنّما ينبش في منطقة بتخوم غير ثابتة. وعليه، لا حسمَ، ولا وصولَ إلى نتيجة؛ بل خوض

غمار التنقيب في عالم يعطيه بعضاً منه كلّما تآلف معه، وفكّر فيه، واستعان من أجل تفسيره بعدد وافٍ من المفاهيم الواضحة.

والحال هذه، تتجلّى الأفكار النقدية في تشريح بواطن الظواهر الكبيرة، وليس في الطرق على سطوحها الخارجية. وبما أنّني أخذت بتفكيك الظواهر الثقافية والدينية والأدبية لا الاكتفاء بوصفها، فما خلتني أقف بجوارها واصفاً؛ بل توغلت فيها حافراً، فلا أنتظر نتيجة، ولا أَعِدُ بوصفة، فليس ثمّة كنز مفقود أعثر عليه، وأودعه متحفاً، إنما خريطة بحث قابلة للتعديل عن أمر قابع في معتقداتنا أو تخيّلاتنا. والباحث هو من يدلّ الآخرين على الكيفية التي أُخفيت فيها الظواهر الثقافية، وطُمرت في طيّات الوعي واللاوعي، لا الخروج ظافراً وهي بين بيديه. ولعلّي ميّال إلى جعل البحث نوعاً من المتعة العقلية، وليس قسراً للنفس على ما لا ترغب فيه، ولعلّي، فضلاً عن ذلك، كثير التشديد على خلق أُلفة بين الباحث وموضوعه؛ فالمعرفة تقوم على التعارف. ومن المتعذّر أن يتوصّل الباحث إلى معرفة جديرة بالتقدير عن ظاهرة لا يعرفها، ويجهل سياقها، فتراني أشدّد على الألفة التي تضع مسافة بين الباحث وموضوعه تتيح له ممارسة التحليل والاستنطاق والتأويل من دون خوف.

وأراني أحوم في دائرة الرؤية والمنهج؛ لاعتقادي بأنّهما السبيلان المتلازمان اللذان يساعدان الباحث على بلوغ غايته، وغايتُه ممارسةُ التحليل النقدي، وتوفير السياقات المنهجية التي تتيح للظواهر أن تسفر عن نفسها من دون عَنَت، أو تقويلها ما لم تقل. وإلى كلّ ذلك، وظيفة الباحث زعزعة المسلّمات الداعمة للظواهر الهوسيّة، سواء أكانت دينية أم ثقافية أم سياسية، وتغيير مسار تلقّيها عند الأفراد، وهو ما يسهم في خلق وعي يتجرّأ على تهديمها، فلا يمكن، على سبيل المثال، تهديم المركزيات الكبرى، موضوع هذا الكتاب، كائنةً ما كانت طبيعتها: عرقيّة أو دينية أو ثقافية؛ بل التشكيك في مشروعيتها، والارتياب بمسلّماتها، والسعي إلى تقويض فرضيّاتها، بما

يجعل الناس يعيدون النظر في علاقتهم بها، ثمّ التجرّؤ عليها بالنقد الكاشف لمخاطرها؛ فالنزعات المذهبية، والممارسات العنصرية، والأنظمة الأبوية، والتحيزات القبلية، لا تتفتّت بالطرق عليها، إنّما بالتوغل فيها لبيان مخاطرها، ونزع المشروعية عنها. ولن يتأتّى للباحث أن يقوم بذلك إن لم يكن مهيّأً على مستوى الرؤية والمنهج بالعُدّة التي يحتاج إليها في رحلته الطويلة.

لقد انحسر مفعول كثير من الظواهر الخطيرة في العالم حينما جرى استكشافها من الداخل، وليس في إصدار القوانين بحظرها، ولكي يتحقّق ذلك ينبغي أن يكون الباحث طويل النفس، كثير الصبر، وغير ملول في الانفتاح على سائر العلوم الإنسانية الداعمة له في عمله، فما عاد من الممكن أن يتولّى الباحث مهمّة جليلة بِعُدَّة وحيدة وكَلِيلة.

يقودني كلّ هذا إلى بيان صلتي بمضمون مشروع (المطابقة والاختلاف)؛ أي صلتي بما اصطُلِح عليه بـ «المركزيات الثقافية»، فليس الإيمان بالمركزية غايتي، بل العكس هو الصحيح، فلطالما عملت، في كثير من مؤلّفاتي، على التحذير من خطر المركزيات، ومنها المركزية الغربية، والمركزية الإسلامية، فما يهمّني هو التجليات الدنيوية للمركزيات، والصور الزائفة عن الذات، والاعتصام بها، وتزوير حقائق التاريخ. ولم أُغفِل أنّ كثيراً منها منح الشرعية لنفسه بناءً على تأويل مقصود للنصوص الدينية. والنصوص نفسها لا تبرأ من تصريحات أو إيحاءات فيها درجة عالية من التمركز حول الذات كائناً ما كان نوع تلك الذات، فالنصوص الدينية تشعّ بالإيحاءات، ويمكن العثور على النظائر والأضداد فيها بغير عناء. ولطالما جرى تحميل النصوص بغير ما يظهر أنّها تحمله، وليس في واردي الذود عن تلك النصوص التي تركّبت في ظروف غامضة، كما ليس من الفائدة الارتياب بمضامينها الأخلاقية العامة؛ لأنها شكّلت البطانة الداخلية لمعتقدات الناس، ورسمت هوياتهم بما تنطوي عليه من قيم روحية، فأذهب إلى أنّ التأويل الذي وقع للنصوص الدينية أكثر

تأثيراً من الأحكام التي طوتها تلك النصوص، فقد غُلّفت بممارسات تأويلية جرى اعتبارها بطانة للنصوص، وحاضنة لها، ومفسّرة لمقاصدها. وقد تراكمت الظاهرة التأويلية، وغمرت النصوص، فتراجع تأثيرها الفعلي، واستقامت المركزية الدينية على نوع من التأويل اللاهوتي للنصوص الدينية، وليس على فحوى النصوص نفسها.

حينما وقفتُ على جانب من ذلك في مشروع (المطابقة والاختلاف)، وجدتُ أنّ التأويل نجح في خلق نظام تراتبيّ يفصل بين المسلمين وسواهم من ذوي الأديان الأخرى، ومنح أرجحية لهم على ما سواهم؛ بل إنه شقّ العالم إلى ثنائية متضادّة الأطراف، ولم يأخذ به على أنّه وحدة كلية متنوّعة، وجرى عمل شاق لترتيب سلّم قيم خاص بالمسلمين يحميهم من جهة من السقوط في مهاوي الرذيلة الاعتقادية والحياتية، ويدرأ عنهم الشُّبهات، ويَسِمُ الآخرين بسوء المصير إن لم يهتدوا إلى طريق الصواب. ولم يكتفِ التأويل بذلك بل أعطى شرعيّة للتنكيل بالمخالفين، وقسرهم على الأخذ بسلّم القيم الإسلامي. ولم يغبْ عنّي أن النموذج الفكري الذي عاصر كلّ ذلك هو النموذج الديني الذي أنتج لاهوتاً سجالياً لحماية المعتقدات، وقد تورّطت فيه الأديان السماوية التي صدرت من اعتقاد يرى أنّ كلاً منها يملك الحقيقة الكاملة، وفيها يكمن الوعد الأخير لسعادة الإنسان. سينتهي هذا الاعتقاد إلى قسر الآخرين على ما أمسى مُعتقداً مطلقاً بمرور الزمن، بعد أن كان مجرّد سلوك خاص بجماعة. وقد رأيت أنّ محاولة تعميم تلك المركزية على مستوى العالم القديم قد جرت بطرائق عدّة إحداها، وربّما أهمها، آداب الرحلة خارج دار الإسلام، ولكن للمركزية الإسلامية تجليات أخرى يمكن أن يتولّى أمرها غيري من الباحثين؛ كالجهاد والسِّيَر بأشكالهما المختلفة. وأراني داعياً إلى ضرورة وقف التأويلات المتحيّزة للظاهرة القرآنية، وفتحها على تأويلات جديدة، فهي المانحة شرعيةَ التمركز حول الذات، واقتراح تأويلات تتخطّى النموذج اللاهوتي، والأخذ بالنموذج الدنيوي الحديث، فيتوارى الدعم

الاعتقادي للتمركز حول الذات الدينية، وبكلّ ذلك نستبدل مفاهيم الشراكة، والتعددية، والتنوّع الثقافي.

من الضروري التوغّل في قلب الظاهرة الدينية، وكشف تحيزاتها، ولا يجوز أن تتحصّن النصوص وراء قداسة تحول دون تحليلها، فقيمة النصوص الدينية تكمن في قدرتها على قبول الاستنطاق، وليس في منع الباحثين من الاقتراب إليها. النصوص الدينية ليست زجاجاً هشّاً قابلاً للكسر ما إن نضع أيدينا عليه، ولا هي بغشاء رقيق يتفتّت بأوّل لمسة، إنّما هي مستودع رمزي للأفكار، قامت بتمثيل شامل لشؤون عصرها، لكنّها جهزت النموذج اللاهوتي بتأويلات خطيرة، وهي تأويلات لها علاقة بالظروف السياسية والتاريخية والثقافية. والآن صار من اللازم مراجعة تلك التأويلات، ونقدها، وكبح تأثيرها، بإحلال تأويلات بديلة تنزع عن الظاهرة الدينية تلك الهيبة المخيفة، وتقترح هيبة تقوم على الألفة والمودّة والشراكة، وليس هيبة تقوم على الخوف والعبودية والترهيب. وظنّي أنّ النقد سوف يسحب الشرعية الزائفة عن معظم الظواهر الاجتماعية والدينية والسياسية التي تغمر مجتمعاتنا، وسوف تنزع الغطاء الثخين عن الظاهرة الدينية، وتجعلها تظهر بعيون لم تعتد تلك الظلمة التي اختبأت فيها طوال أكثر من ألف سنة. النقد المسؤول، في تقديري، يمكّن المؤمنين من إعادة الاعتبار للظاهرة الدينية، والنظر إليها على أنّها خيار فردي حرّ، وليس تركة سياسية واجتماعية مُذلّة يُساق الناس لتطبيقها بالعصي والسياط، وتُقطع رؤوس غير الآخذين بتفسير مخصوص لها.

وردت الإشارة، في تضاعيف هذا الكتاب، إلى وصف معظم المجتمعات الإسلامية بأنّها «مجتمعات تأثيمية»؛ لأنها استندت في تصوّراتها العامة إلى مرجعيات عقائدية ضيقة، وفشلت في صوغ تصوّرات شاملة عن نفسها وعن الآخر، فانكفأت على الماضي بدعوى صون الهوية، وحماية الأصالة، فأظهرت خشية مفرطة من التغيير، الذي رأته مهدداً لقيمها الدينية والاجتماعية، وتأدّى عن ذلك أنّها بالغت في تأثيم أفرادها ما إن يخطر لهم

تقديم الأفكار الجديدة، والمطالبة بالحقوق الطبيعية؛ فكلّ ابتكار فكري هو نوع من المروق؛ بل العقوق. وتقديري أنّ تلك المجتمعات بحاجة إلى إعادة النظر في رؤيتها لموروثها، والأخذ بتعديلات جذريّة في كثير من مضامينه ومقولاته؛ حدث ذلك لأنّها لاذت بتفسير قطعيّ لنصوص الدين لا يقبل الانفتاح على تعاقب الأزمنة، وتغيّر الأمكنة، وأذلّت نفسها لذلك التفسير المغلق أكثر من خضوعها للقيمة الثقافية والأخلاقية والروحية للنصوص الدينية الأصلية، فراحت تقدّس سرداً خيالياً عن ماضيها توهّمت صوابه، وسكتت على ضروب الاختلاف في تاريخها القديم، وعدّته خروجاً على الطريق القويم.

وبالإجمال، لم تنجح «المجتمعات التأثيمية» في التمييز بين الظاهرة الدينية من جهة، وتأويلاتها من جهة أخرى، فالتبسَ الأمر عليها؛ إذ حَسِبتْ أنّ الكتلة الصلبة من التأويلات هي الدين عينه، فأضفت قدسيّة عليها، وصارت تفكّر فيها وتتصرّف في ضوئها، وتحتكم إليها، فأفرزت تصوّرات غائمة عن الحرية، والمشاركة، والمسؤولية، فمفهوم الحرية ليس مشروطاً بالمسؤولية الهادفة إلى المشاركة، ثمّ التغيير؛ بل هو مقيّد بالولاء، والطاعة، وكلّ خروج على مبدأ الطاعة يُعدّ ضلالة؛ لأنّ المرجعية المعيارية للحكم على قيمة الأعمال، وأهميتها، وجدواها، مشتقّة من تصوّرات منكفئة على الذات، ومحكومة بمفاهيم مستعارة من تفسير مخصوص لتركة الماضي، وقائمة على ثقافة الوعظ، وليس على ثقافة الفكر.

من الصحيح أنّ الحداثة خلخلت جزءاً من العلاقات التقليدية، وبه استبدلت نظاماً مغايراً يقوم على التعاقد الاجتماعي، وحرية الرأي، والاعتقاد، ولكنّها لم تنجز وعدها كاملاً، وقد عرّف هيغل الحداثة بأنّها تغيير نمط العلاقات التقليدية في المجتمع. غير أنّ الكلام عن الحداثة في المجتمعات الإسلامية ينطوي على مفارقة؛ لأنها متّصلة بتطلّعات حالمة بالتحديث من جهة، وإخفاقات في الواقع من جهة أخرى، فكثير منها لم

يطوّر مفهوماً خاصاً بحداثته؛ فتلك المجتمعات لم تراكم معرفة نقدية تمكّنها من الاقتراب إلى خيار الحداثة، الحداثة مشروعاً لتغيير البنى التقليدية في المجتمع والأفكار، ومازال النسق المهيمن في علاقاتها الاجتماعية نسقاً إقطاعياً - أبوياً يقوم على الطاعة والخضوع، ويحكمه التراتب الفئوي، والطبقي، والجنسي، والمذهبي. تقوم الحداثة الاجتماعية بتفكيك العلاقات التقليدية المعيقة للتطور، وبها تستبدل ضروباً مختلفة من العلاقات القائمة على التكافؤ والشراكة، وليس التمايز والتراتب، فتضع الجميع في منطقة مشتركة، وليس خلف الأسوار العرقيّة، والعقائدية، والمذهبية، والقبلية، والجنسية التي تحول دون التواصل والتفاعل.

ليس من الخطأ القول إنّ كثيراً من ذلك جاء بسبب الرغبة في مطابقة الماضي، والامتثال لشروطه التأويلية، غير أنّه من الصحيح، أيضاً، أنّ شطراً كبيراً منه نتج عن الآثار الفادحة للمركزية الغربية، والتجربة الاستعمارية، فقد أقام الفكر الغربي تعارضاً بين المجتمعات، وبموجبه جرى إقرار التناقض الآتي: الغربيون يتَّسمون بميل فطري إلى ممارسة الحرية، فيما يستمرئ الشرقيون الاستعباد؛ فاستقامت سياسات تربوية وثقافية دعمت هذا التصوّر، وفرضت فكرة السموّ الغربي نفسها في العالم نتيجة للتجربة الاستعمارية، فأمسى الخطّ الغربي للتقدّم نموذجاً ينبغي أن يُحتذى في كلّ مكان. ذلك ما سعت إليه المركزية الغربية بوجوهها السياسية والثقافية وبطانتها اللاهوتية، وحيثما وصل الغربيون أعلنوا أنّ هدفهم إدراج العالم الخامل في سياق التاريخ الإنساني الحيوي. وترتّبت علاقات الغربي بغيره في ضوء علاقة جديدة هي علاقة المتبوع بالتابع، تعني التبعيَّة تفوّق طرف على آخر؛ أي تنظم العلاقات بناء على تراتبية تحجب معرفة الآخر، بقدر ما تحجب معرفة الذات على حقيقتها.

وينبغي الاعتراف بأنّ الاستعمار الغربي انتصر في تفكيك الشبكة الرمزيّة من المعاني والتخيّلات والأخلاقيّات للجماعات الأصليّة، وأحلّ معها،

بالقوّة العسكريّة أو السياسيّة أو الاقتصاديّة أو بالتعليم الاستعماريّ، شبكةً مختلفة من المعاني حملها معه من وراء البحار، وحينما استقام الأمر للقوى الاستعماريّة وُصمت المجتمعات الأصليّة بالهمجيّة، ورُسمت لها صورة سلبيّة. ولكي تنخرط في مسار التاريخ العالميّ، يلزمها الاندراج في سياق الثقافة الغربية، وتبنّي ما تقدّمه من أفكار وتصوّرات ومناهج. وطبقاً لقاعدة التبعيَّة، لا يجوز الابتكار؛ بل تنبغي المحاكاة، وعلى هذا نشأت مطابقة أخرى غايتها محاكاة النموذج الغربي، تقف على النقيض من المطابقة الهادفة إلى محاكاة النموذج الموروث. وبسبب الانجذاب المتزامن إلى تركة الماضي من طرف، والانشداد إلى المعطيات الغربية من طرف آخر، ارتسمت معالم «مطابقة» كاملة الأركان ما أتاح ظهور خيار «الاختلاف» عن هذا وذاك. ولا يُراد بـ «الاختلاف»، بأيّ معنى من المعاني، تحقيق قطيعة عنهما؛ بل الشروع في بناء معرفة بالواقع لا تقطع صلتها بهما، غير أنها تنأى بنفسها عن المحاكاة والاستنساخ، ولعلّ هذه الغاية المنشودة من «الاختلاف» الذي يتطلّع إلى المساهمة في خضّ ركائز ثقافة «المطابقة».

وإذا كانت الظاهرة الاستعمارية ظاهرةً سياسيةً عابرة للحدود فالعولمة ظاهرة عابرة للثقافات، فقد صار من المؤكّد أنّ المركزية الغربية اصطنعت مفهوم العولمة، الذي يهدف إلى بناء عالم يستجيب لتوقّعاتها، ويوافق مصالحها، ويشبع حاجاتها، عالم تحلُّ فيه وحدة القيم والغايات والرؤى والأهداف محلّ التشتت والتمزق والفرقة، من أجل السيطرة عليه بالقوّة العسكرية أو بالتبعية الاقتصادية. وقد اختزلت هذه النزعة العالَم إلى مفهوم سياسي بدل أن تراه تشكيلاً من القوى والإرادات والانتماءات والثقافات والتطلعات. ومعلومٌ أنّ وحدةً افتراضيةً للعالم، لا تأخذ في حسبانها التنوّع الإنساني، سينتج عنها القول المتشدّد بالهويات الدينية والثقافية والعرقية، وهو ما يمور به العالم في مطلع الألفية الثالثة؛ ذلك أنّ العولمة بتعميمها النموذج الغربي على مستوى العالم، ومحاولة استئصال الانتماءات الأصلية،

أوقدت شرارة التفرّد الأعمى في صوغ الخيارات التي يحتاجها الإنسان في حياته؛ فبسط نموذج ثقافي بالقوة لم يؤدِّ إلى حلّ المشكلات الخاصة بالهوية والانتماء؛ بل تسبّب في ظهور أفكار متطرّفة دفعت بمفاهيم جديدة حول نقاء الأصل وصفاء الهوية.



تمهيد عام
من واقع المطابقة إلى أفق الاختلاف

1- المسار الزمني لمشروع (المطابقة والاختلاف):

استغرق العمل على هذا المشروع أكثر من ربع قرن، ومرّ بثلاث مراحل. بُذِرَت أفكاره الأولى في النصف الثاني من ثمانينيات القرن العشرين، حينما جرت انعطافة حاسمة في اهتماماتي الثقافية من الأدب بدلالته المباشرة إلى الثقافة بشكل عام، بفعل المراجعة النقدية للمناهج الشائعة آنذاك. حدث ذلك إبّان تحرير كتاب (**التفكيك: الأصول والمقولات**)، الذي صدر في المغرب عام (1990م)، وهو كُتيّب قادني البحث فيه إلى تلمّسٍ أوّلي للفكرة التي تشكّل قوام هذا المشروع، وجُذِبتُ عقلياً بعد ذلك إلى الموضوع الذي استأثر باهتمامي، وصار من شواغلي الفكرية، فأنجزتُ فيه بحوثاً كثيرة، واشتركتُ في مؤتمرات وملتقيات متخصّصة، وحرصتُ في كلّ ذلك على تطوير تلك الفكرة الأولية، وانتهيتُ، في عام (1992م)، إلى تحرير كتاب بالعنوان نفسه (**المطابقة والاختلاف**).

غادرت العراق في منتصف عام (1993م) للتدريس في إحدى الجامعات الليبية، ووجدت أنّ الفكرة، التي ظننت أنّني تخطّيتُها، قد بدأت تتوسّع، وتتشعّب، وتكشف لي الخطأ الذي سقطت فيه؛ إذ تعجّلت قطف فكرة لم تنضج بعدُ، ورحتُ أراجع نسخة مخطوطة من الكتاب أحملها معي، فوجدتُه كتاباً شبه مغلق، مكثّفاً، ومملوءاً بالأحكام النقدية السريعة، وجافاً،

ومختزَلاً، ويفتقر إلى كلّ المزايا التي تجعل منه كتاباً يعبّر عمّا أريد. اتصلتُ بالناشر، وطلبتُ إليه إلغاء نشر الكتاب بصورة نهائية، ورحتُ لسنوات لاحقة، وسط شبه تفرّغ، أعيد بناء ثقافتي في الموضوع، وأحلّل أطرافه، معنيّاً بالفكر الغربي، ولاسيما الجانب الفلسفي منه، الذي يشكّل، في ما أرى، أحد الأركان المهمّة لفكرة التمركز الغربي.

وفي صيف عام (1996م) انصرفت لصوغ كلّ الأفكار، التي عملتُ عليها طول تلك المدّة، بما فيها أصول الكتاب القديم، وصدر الكتاب بعنوان (**المركزية الغربية: إشكالية التكوّن والتمركز حول الذات**) في عام (1997م)، وفيه اتّضحتْ الفكرة على نحو غير ما كانت عليه في البدء؛ فقد بيّنتُ في المقدّمة أنّ ثقافتنا تعيش إشكاليّة مزدوجة من المطابقات: مطابقة مع الفكر الغربي المتمركز على نفسه، ومطابقة مع الماضي، وأعلنتُ ضرورة نقد هاتين المطابقتين بجرأة، والدعوة إلى الاختلاف عنهما من خلال الحوار النقدي معهما، حوار لا يقيم قطيعة؛ بل يهدف إلى الإفادة الواعية؛ وذلك لا يتمُّ إلا بنقد المركزيات الثقافية الموجِّهة لأفكار التمركز، وحرصتُ على أن يظهر عنوان المشروع في أعلى غلاف الكتاب والكتب اللاحقة له دلالةً على تواصل العمل على فكرة «المطابقة والاختلاف». في السنوات الثلاث الأخيرات رحتُ أتقصّى أثر المركزية الغربية في تشكيل الثقافة العربية المعاصرة، لتأكيد فكرة المطابقة، التي أوضحتها في كتاب (**المركزية الغربية**)، واتضح، إثر بحث موسّع شمل النقد والفكر الفلسفي والمفاهيم، أنّ ثقافتنا استعارت مناهجها ومقولاتها الأساسية من الثقافة الغربية، وصدر الكتاب في عام (1999م) بعنوان (**الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة**).

كانت السنوات السبع، في أرضٍ شبه منقطعة، قد وفّرت لي الوقت للتفكير في موضوع يحتاج تأكيده إلى إعادة نظر جذرية في كثير من الأفكار الشائعة، وتفسيرها على وفق ترتيب جديد، غير أنني، مدفوعاً بهاجس التعرّف، كنت أتطلّع إلى الوقت الذي أقتربُ فيه إلى الموضوع الأثير إلى

نفسي، وهو الثقافة العربية-الإسلامية، التي أنجزتُ في سردها القديم، قبل نحو عشر سنوات من ذلك الوقت، أطروحة الدكتوراه، ولهذا كنتُ أحدّد مصادري، وأستطلع المجالات التي يمكن الخوض فيها. وانتقلت، في نهاية عام (1999م)، من ليبيا إلى قطر، أستاذاً في جامعتها الوحيدة، وأنا أحمل معي جملة تحليلات متفرّقة لنصوص من الأدب الجغرافي القديم، وهو، فيما بدا لي، المجال الأكثر أهمية في التعبير عن فكرة التمركز الإسلامي بركنيها: صورة الذات وصورة الآخر.

استأنفتُ عملي في الدوحة وسط كثير من المصادر، التي لم تكن متوافرة لديّ في ليبيا، وفيما كنت مستغرقاً في كلّ ذلك تلقيتُ عرضاً من (prota project) (وهو مشروع للتعريف بالثقافة العربية والإسلامية للعالم الناطق بالإنجليزية) للعمل على الرحلات القديمة، من أجل نقلها إلى تلك اللغة، غير أنّني، بدل ذلك، اقترحتُ تنقيح الفكرة المعروضة عليّ، بما يتوافق وعملي من جهة، وبما يفيد هدف «بروتا» من جهة أخرى، فمعظم الرحلات مترجمة على نحو متفرّق إلى كثير من اللغات العالمية الحيّة، والفكرة الجديدة التي أريدها، هي: كيف نظر المسلمون إلى الآخر خارج دار الإسلام، وتبلور مقترحي في أن أنجز كتاباً يتضمّن نصوصاً تُعنَى بالعالم خارج دار الإسلام، ثمّ تحليلها، بما يكشف طبيعة النظرة إلى الآخر المختلف عقائدياً وثقافياً، ووجدتِ الفكرة الجديدة ترحيباً من «بروتا»، وصدرت النسخة العربية من الكتاب، في نحو ألفٍ ومئتي صفحة، بعنوان (**عالم القرون الوسطى في أعين المسلمين**) عام (2001م)، وهو كتاب ضخم مشفوع بتحليلات مستفيضة للموضوع الذي شغلني من قبل كثيراً، لكنّ كثرة النصوص وضخامتها أخفتْ، في ما أرى، أهمية الفكرة التي حرصتُ عليها في التحليلات التي تضمّنها الكتاب، ولهذا رغبتُ في أن أعيد النظر في كلّ ذلك، وتحويل تلك النصوص الكبيرة إلى خلفية توجّه الأفكار، من أجل بلورة الصورة النهائية لفكرة التمركز الإسلامي. وعلى غرار فكرة التمركز

الغربي، رحتُ أستخلص نزعات التمركز بكلّ ضروبها من تلك المتون الكبيرة، التي كشف كتّابها نزعة ثقافية مثّلتِ المخيال الإسلامي في رؤيته لنفسه ولغيره، وحدّدتُ ملامح التمركز الإسلامي، ومفهوم دار الإسلام، وأصدرتُ كلّ ذلك في كتاب بعنوان (**المركزية الإسلامية**) في عام (2001م). وما وضع ذلك نهاية للفكرة، فقد داومتُ على تحرير بعض أفكاره كلّما صدرت طبعة من هذا الكتاب أو ذاك، بما فيها هذه الطبعة الكاملة للمشروع.

حينما أستعيد ظروف عملي على فكرة «المطابقة والاختلاف»، وقد تطوّرت عبر السنين إلى مشروع ثقافي شغلني، واستأثر باهتمامي، وظهر تباعاً في كتب أربعة، وفي كثير من البحوث والمؤتمرات والندوات والمحاضرات والمقالات، يتكشّف لي أمران متلازمان، تباينت درجة الاهتمام بهما في تضاعيف تلك الكتب؛ أولهما نقد فكرة التطابق، والدعوة إلى فكرة الاختلاف، وإلى هوية ثقافية مركّبة ومتنوّعة ومتجدّدة. وثانيهما كشف أهمية النصوص المخياليّة في تجسيد صورة الآخر وصورة الذات. ولهذا وجدتُ رابطاً محكماً بين السرد والمركزيات الثقافية، وكنتُ أريد عقدَ صلة بين الاثنين؛ فالمركزيات بؤر فكرية وعرقية ودينية محتقنة ومشحونة بالتوتر، تتكوّن بفعل نمط من السرود عن الذات والآخر ينعقد حول حبكة معينة.

2- الاختلاف والهوية الرمادية:

ولكن كيف يمكن كشف صورة التطابق، التي تتّصف بها الثقافة العربية الحديثة مع المركزيات الكبرى: المركزية الغربية، والمركزية الإسلامية؟ أقصدُ المركزيات التي لها صلة مباشرة بثقافتنا. يكمن الجواب في الفحص النقدي، الدقيق والجريء، لمعطيات تلك الثقافة، وذلك الفحص سيكشف معضلةً مكينةً استوطنت نسيجها الداخلي، ألا وهي «مماثلة» الثقافة الغربية، من جانب، و«مطابقة» تصوّرات الثقافة الدينية الموروثة، بطابعها السجالي وليس العقلي-الثقافي، من جانب آخر؛ فحيثما اتّجهت تلك النظرة في حقول

التفكير المتعدّدة، لا تجد أمامها (على مستوى الرؤى والمناهج والمفاهيم) غير ضروب من «التماثل» و«التطابق» مع ثقافات استُعيرت من مرجعيات مختلفة مكانياً وزمانياً، مرجعيات فرضت حضورها وهيمنتها في المعطى الثقافي الحديث مباشرة، وتجاوزت ذلك إلى حدٍّ أصبحتْ فيه على صلة وثيقة بالتصورات التي تنتج ذلك المعطى، سواء أتمّ الأمر استناداً إلى مبدأ القبول أم تمّ استناداً إلى مبدأ الرفض وردّ الفعل. يعود ذلك، فيما يعود، إلى سببين رئيسين: أولهما يتّصل بهيمنة «المركزيات الثقافية الكبرى» ومحدِّداتها الإيديولوجية، وهي تمارس اختزالاً لثقافتنا الحديثة، وثانيهما: الاستجابة السلبية لمعطيات تلك المركزيات، وعدم القدرة على التحرّر من فرضيّاتها الأساسية، والاختلاف المعرفي معها، وهو أمر يتعلّق بواقع الثقافة العربية الحديثة، التي رهنتْ ذاتها بعلاقات امتثالية لتلك المركزيات، ولم تفلح في بلورة أُطرٍ عامة فاعلة تمكّنها من الحوار المتفاعل معها، فكانت تستعيد تصوّراتها دون مراعاة التباعد المرجعي والزمني.

وفيما ينبغي أن تُنقد المركزيات الثقافية الكبرى وتُفكّك، بهدف تحليل أسباب التمركز وممارساته الإقصائية بحقّ الثقافات والمجتمعات والعقائد المختلفة، ينبغي (وهذا هو الأهم) التدقيق في الأسباب التي جعلت الثقافة العربية الحديثة تتصف بالاستجابة السلبية لكلّ ذلك، فتلك الاستجابة، بمظهرها السلبي الواهن، تشير إلى حالة ضمور خطيرة في مكوّناتها، بما يجعلها عاجزة عن التفاعل الإيجابي مع الثقافات الأخرى، وهو أمر يجعلها تندرج في علاقات ولاء وامتثال لغيرها، بعيداً عن واقعها التاريخي والاجتماعي الذي يُقصى ويُستبعد، وتحلّ مكانه سلسلة متّصلة من أفعال المحاكاة والتقليد، بما فيها تبنّي جملة من المفاهيم والمناهج والموضوعات المشروطة بأبعاد تاريخية مختلفة. النقد، ينبغي -في رأينا- أن ينصرف إلى هذين السببين، مع تأكيد صارم وعميق على الأخير؛ لأنه متصل مباشرة بالثقافة العربية؛ ولأن نقداً يتغيّا وضع فواصل رمزية بين الثقافات بهدف

تفاعلها الخلاق والعميق، وليس إذعان بعضها لبعض، هو السبيل الذي يفضي إلى نوع من «الاختلاف» بدل «المطابقة» الثقافية.

ليس المقصود بـ «الاختلاف» في هذا المشروع الدعوة إلى «قطيعة» مع الآخر، ومع الماضي، والاستهانة بهما، واختزالهما إلى مكوِّن هامشي؛ ذلك أنّ القطيعة لن تحقّق إلا العزلة والانغلاق، والاعتصام بالذات ومطابقتها على نحو نرجسي مَرَضي لا يمكّنها أبداً من أن تتشكّل على نحو سليم ومتفاعل ومتطوّر. الأمر يوجب تنمية عوامل اختلاف جوهرية واعية وجديدة تعمل على تغذية «الذات الثقافية» بطابعها المنشغل بوقائعه وموضوعاته المتّصلة بالبعد التاريخي لتلك الذات، وألا يُصار إلى اختزال تلك الوقائع إلى مجرّد مفاهيم توافق رؤى ثقافية أخرى لها شروطها التاريخية المختلفة، نقصد بذلك الاختلاف الذي يبحث بنفسه عن الحلول الممكنة للصعاب التي تواجه أسئلته الخاصة، ولكن، في الوقت نفسه، الدخول في حوار متكافئ مع الآخر، كائنةً ما كانت مرجعيّاته ومصادره، ومساءلته معرفياً ومنهجياً بغرض الإفادة منه، وليس الامتثال له، بما يحوّل ثقافاته إلى مكوِّن فاعل، وليس إلى مكوِّن مهيمن. وعلى هذا، ليس ثمّة اختلاف، دون وعي أصيل بأهمية الاختلاف نفسه.

إنّ اختلافاً مشروطاً بالوعي يمكن أن يُسهم في تغذية الثقافة العربية الحديثة بوجهة نظر جدّية، وبمنظور يقوم على التواصل مع الثقافات الأخرى، من خلال إيجاد نسق يعين الثقافة العربية على فهم ذاتها وغيرها، بما يدفع إلى الانتقال من واقع «المطابقة» إلى أفق «الاختلاف». وإذا كان واقع «المطابقة» يفضح تبعية الثقافة العربية وولائيّتها، أكثر من انصرافها إلى واقعها، فإنّ أرضية «الاختلاف» غير ممهَّدة، وبحاجة إلى توافر أسباب كثيرة ليصبح «الاختلاف» أمراً مشروعاً وقائماً بالفعل، ومن ذلك نقد أنظمة التمركز الداخلية في الثقافة نفسها، بما فيها المفاهيم الخاصة بالمجتمع والسلطة والمعرفة والدين والفكر والاقتصاد والعلاقات الاجتماعية وغيرها. وبما أنّ

«الاختلاف» ضرورة تتّصل بدائرة التكوّن الثقافي العربي الحديث، فهو مشروط بمحدّدات تنظّم أهدافه وغاياته، وفي مقدّمة ذلك إعادة نظر نقدية في العلاقة التي تربط الثقافة العربية الحديثة بأصولها الموروثة من جهة، وبالثقافة الغربية من جهة ثانية، وتشكيل منطقة تفكير ثالثة تتركّب فيها الأفكار وتتفاعل بحرية حقيقية، ولا تتعارض وتتضارب وتتساجل، ويقوّض بعضها بعضاً؛ بل تذوب مكوّناتها في مكونات غيرها على نحو سليم، وتتداخل رؤى هذه برؤى تلك، بما يجعل أثرها فاعلاً ومفيداً، فالتهجين الثقافي ضرورة لازمة؛ لأنّه يحرّر الثقافات من حبستها ومركزيتها، ويغذّيها بعناصر جديدة، والأهم من ذلك أن تعلن الثقافة العربية عن أسئلتها الخاصة التي تترتّب مقدّماتها وتحليلاتها وبراهينها في ضوء حاجات الإنسان والواقع، وليس استجابة سلبية لمقترحات خاصة بأنساق ثقافية آتية من الماضي أو من الثقافات الأخرى.

الاختلاف المقصود في هذا المشروع يوفّر حرية نسبيّة في ممارسة التفكير دون شعور بإثم الانفصال عن الماضي، ولا خشية التناقض مع الآخر، فهذه المخاوف التأثيميّة والتوجّسات أنتجتها ثقافة المطابقة، وهي مخاوف وتوجّسات تنهار دفعة واحدة إذا انتظمت الثقافة على أسس نقدية واعية وواضحة. ومردّ الحاجة إلى «الاختلاف» رسوخ ثنائيات ضدّية خطيرة في صلب الثقافة العربية الحديثة، منها، على سبيل المثال: الأصالة والمعاصرة، الذات والآخر، الماضي والحاضر... إلخ. وقد تركت تلك المفاهيم أثراً مباشراً في الفكر انقسم الوعي بسببه إلى شطرين متضادين؛ بل متناحرين، حيث أصبحت تلك المفاهيم بذاتها «مرجعيات» ثابتة ونهائية، توجّه عمل الفكر، وتحدّد مجالاته، وتقوّم نتائجه، وكلّ منهما يعتصم بذاته في نسج براهين تؤكّد صوابه، وتسفّه أمر المفهوم المضاد.

انشطر الفكر العربي الحديث إلى تيارين يقصي أحدهما الآخر، ويدَّعي احتكار الحقيقة، ويؤصّل ذاته بمرجعية لا علاقة مباشرة له بها، مستخدماً الحجج السجالية في إثبات دعواه وإبطال دعوى غيره، فثمّة تيار يذهب إلى أنّه

لا سبيل أمامنا إلا الاندماج التام والكلّي في ثقافة الآخر، وثمّة تيار يقول إنّه لا سبيل إلا الاعتصام بالذات والاصطدام بالآخر. التيار الأول يدعو إلى الذوبان في الغرب، حيث نصبح جزءاً منه «لفظاً ومعنى وحقيقة وشكلاً»، وحيث نُشعر الغربي بأننا «نرى الأشياء كما يراها، ونقوِّم الأشياء كما يقوّمها، ونحكم على الأشياء كما يحكم عليها». وهذا تيار واسع له أنصاره ومفاهيمه ورؤاه، وقد شاع في الثقافة العربية، وعُرف منذ مطلع القرن العشرين، وسعى بدعواه العقلانية إلى مطابقة الآخر، رافعاً شعار التنوير على غرار ما حصل في الغرب في العصر الحديث، وذلك في نوع من «المطابقة» لا يخفى.

أمّا التيار الثاني، فأعلن أنّ هدفه إيجاد هوية ثقافية صافية ونقية، تنهل عناصرها من الماضي، الذي هو، بالنسبة إليه، ذخيرة المعرفة الحقيقية، ومورد اليقين الذي لا ينضب، والمجال الذي ينبغي أن يتأصّل فيه كلّ شيء. ومن أجل إنجاز هذه المهمة لا بد من القيام بعمل مزدوج؛ فمن جهة ينبغي بعث الموروث وإحياء مكوِّناته، ومن جهة أخرى الاصطدام بالآخر، وفك العقدة التاريخية بين الأنا والآخر، وقلب الموازين وتبادل الأدوار، فذلك هو السبيل لإنشاء كيان ذاتي أصيل، وهويّة خاصة محدّدة الأبعاد.

وإذا كان التيار الأول قد رهن عملية تحديث الفكر العربي في الاندماج بالغرب، والتماهي معه بوصفه مصدراً مشعّاً للحقيقة النهائية المطلقة، دون أخذ اختلاف السياقات الثقافية والتاريخية، التي تميّز حاضر الغرب عن حاضر سواه، في الاعتبار، فإنّ التيار الثاني بحث عن الصفاء المطلق الذي يستعير مكوِّناته من الماضي شرط الإجهاز على الآخر.

إذا أخذنا في تحليل الأمر تحليلاً معرفياً، فلا خلاف بين التيارين من حيث النتائج النهائية للأهداف والمقاصد التي يعلنانها؛ فالذات الآنيّة كائن هلامي، وأمشاج متناثرة، لا تتبلور وتتكوّن إلا من خلال الاندماج في الآخر بالنسبة إلى التيار الأول، وهي بالصفات نفسها لا قيمة لها، إن لم تُبعث فيها عناصر محتجبة في التاريخ البعيد، بانتظار أن تحقن بها، وذلك يقتضي إزالة

الآخر؛ لأنّه يحول دون الاتصال الحيّ بذلك النسغ الأصيل. وعلى هذا، يرى التيار الأول أنّ الثقافة الغربية الجوهر الوحيد في العالم، وكلّ الثقافات أعراض، فيما يقرّر الثاني أنّ الجوهر الوحيد هو ثقافة الأصول، وكلّ ما عداها أعراض؛ لأنها ثقافة جذب واستقطاب، فيما ثقافة الآخر ثقافة طرد واستبعاد وإقصاء. التيار الأول يتطابق مع الآخر، ويفكّر فيه وبه، وينسب إلى نفسه إشكاليات الآخر الثقافية، ويتبنّى مقولاته ومفاهيمه، ووجهات نظره في كلّ شيء، فيما يتطابق التيار الثاني مع ماضيه ضمن تجربة خاصّة تخطّاها التاريخ، ويعتصم بذاته في نوع من التجريد المطلق، الذي تجاوز راهنية الحياة؛ سعياً وراء لاهوت جديد تتطابق فيه المقدمات مع النتائج بمعزل عن المتغيّرات التي لا يمكن تجاوزها بأيّ حال من الأحوال.

أردنا (ونحن نضع تحت الأنظار موقفين متباينين فيما يخص واقع ثقافة المطابقة) أن نؤكد طبيعة النتائج التي ستتمخّض عنها تلك المواقف، في واقع ثقافي تمور فيه التناقضات بكلّ أشكالها، فالأخذ بالخيار الأول هو، في نهاية المطاف، تقويض لنسق ثقافي محمّل بجملة من الشحنات الوجدانية والدينيّة والنفسية والفكرية والاجتماعية، بما يستبدل به مجموعة من الأنساق الثقافية، التي لها محمولاتها الخاصة، ورهن ذاك بهذا، وهو خيار -وإن ادّعى التحديث- لا يسهم فيه كطرف فاعل بل كطرف منفعل، يتلقّى ما يصل إليه دون إمكانية تمثّل حقيقي له. أمّا الأخذ بالثاني فهو تكريس الحاضر من أجل بنية ثقافية تتصل بنموذج فكري تجاوزه الواقع نفسه، فتحوّل ذلك النموذج إلى سلسلة مفاهيم تمارس سلطتها في الذهن التقليدي، ولا تجد في الواقع القائم الآن إمكانية حقيقية لتطبيق النموذج، ولهذا يرهن هذا التيار الحاضر بالمفهوم الذي جرّده الزمن من زخمه، فيصادر ذلك الواقع من أجل البرهنة على صواب المفهوم. ومهما يكن، فلا بد من تأكيد أنّ الاعتصام بالذات والتطابق معها لا يقلان خطراً عن التماهي بالآخر والتطابق معه. الأول مبعثه التعصب والانغلاق، والثاني الحيرة والضياع، وكلّ منهما موقف

ولائي وامتثالي وغير نقدي، ولن يفضي إلا إلى مزيد من العزلة عن الآخر أو الذوبان فيه. وسط تنازع هذين الموقفين، اللذين يشطران واقع الثقافة العربية الحديثة، يظهر «الاختلاف»، الذي كان مغيّباً، على أنه الوسيلة لتعميق الرؤى الذاتية من جانب، والحوار مع الآخر، والتفاعل معه من جانب آخر، وجعل الحاضر موجّهاً ومنطلقاً للتصوّرات الفكرية، وموضوعاً للبحث والتحليل، وتجاوز السجال إلى الحوار، ونقد الذات الامتثالية، والدعوة إلى ذات هي مجموع ذوات كفؤة، وقادرة على إنتاج الفعل والتفاعل مع الآخر على المستوى نفسه من المقدرة والإمكانية.

تدشين أرضيّة صالحة للاختلاف في الرؤية والمنهج، يوجب، بطبيعة الحال، استئناف النظر مجدّداً، واعتماداً على وعي نقدي بكلّ طبقات الثقافة العربية التي تراكمت خلال العصور التي مرّت عليها، وإلى جانب ذلك استئناف النظر أيضاً في معطيات الثقافة المعاصرة، بمصادرها الكثيرة، والغربية منها على الخصوص. ودون منظور نقدي-حواري يصعب تصوّر ظهور اختلاف حقيقي، فالاختلاف انفصال إجرائي عن الآخر بما يمكّن من رؤيته بوضوح كافٍ، وانفصال رمزي عن الذات بما يجعل مراقبة أفعالها ممكنة. والنقد هو الممارسة التي يمكن عَدُّها دعامة الاختلاف الشرعية، وهو نقد لا يعني، بأيّ شكل من الأشكال، إصدار حكم قيمة بحق ظواهر ثقافية لها شروطها العامة، ولا يدّعي تقديم بدائل جاهزة، وليس في مقدوره استبدال معطىً بآخر بسهولة؛ لأنّه نقد لا يقرّ بالمفاضلة، إنما هو ممارسة فكرية تحليلية كشفيّة استنطاقية غايتها توفير سياقات تمكّن من إظهار تناقضات الفكر المتمركز حول نفسه، وإبراز تعارضاته الداخلية ومصادراته واختزالاته للثقافات الأخرى.

تنبغي الإشارة، أيضاً، إلى أنّ النقد هنا لا يؤمن بتغليب مرجعية على أخرى، وهو لا يدّعي القدرة على الإجهاز فوراً على كتلة ضخمة ومتصلّبة من الممارسات المتمركزة على نفسها، سواء أكان ذلك على مستوى

العلاقات الواقعية أم على مستوى العلاقات الخطابية. فالنقد أبعد ما يكون عن كلّ هذا، فلا يُصار أبداً الإجهاز على ظاهرة من خلال إبداء الرغبة في ذلك. «التفكير الرغبوي» تفكير انفصالي، بطبيعته، عن موضوعاته؛ لأنه يكيّف نظرياً مسار الوقائع للرغبة، دون أخذ الهوّة التي تفصل الرغبة عن موضوعها في الاعتبار؛ بل يريد النقد أن يمارس فعله عبر الدخول إلى صلب ظاهرة ثقافية كبيرة، والتفكير فيها، ولكن ليس التفكير بها. هو نوع من العمل المنهجيّ الذي يتّصل بموضوعه، وينفصل عنه في الوقت نفسه. يتصل بالمركزيات الثقافية على مستوى اشتغال مفاهيمها وفروضها وقضاياها وإشكالياتها، بهدف استكناه طبيعتها الداخلية، وخلق «ألفة» نقدية من التواصل مع ركائزها وآلية عملها، ولكنّه ينفصل عنها؛ لأنه يهدف إلى ضبط مصادراتها وإقصاءاتها، وإبراز تناقضاتها الضمنيّة. بعبارة أخرى، النقد هنا لا يقبل لنفسه، بوصفه ممارسة واعية، أن يتهرّب من الاقتراب الحقيقي إلى الظاهرة التي يدرسها؛ بل هو مدفوع إلى الوقوف تفصيلاً على التشكّلات الداخلية لتلك الظاهرة، والارتباطات الخفيّة بين المفاهيم المكوّنة لظاهرة التمركز، ووصف شُحن الغلواء التي تمورُ بها، دون أن يعني ذلك، بأي شكل من الأشكال، انتقال تلك الشُّحن إليه هو. إنّه يتجاوز التذلّل والولاء، فيُدخل موضوعه في سياق نقدي شامل، دون ادعاء أيّة حقيقة، وأيّ يقين، كما أنّه لا يصدر عن مرجعيات تجريدية ثابتة ترتبط بهذه الثقافة أو تلك.

النقد الذي يتطلّع إليه مشروع «المطابقة والاختلاف» هو ممارسة معرفية واعية تتوغل في تلافيف الظواهر الثقافية والدينية والعرقية، وتضيء الأنوار في ظلامها الكثيف، لتتكشف أمام الأنظار طبيعة تلك الظواهر، وآلية الممارسات الخادعة التي تقوم بها، سواء في إنتاج ذات تدّعي النقاء كما تقول بذلك المرويات الإسلامية، أم في اختزال الآخر وفق نمط يوافق منظورها كما تريد المرويّات الغربية. وهدف هذا المشروع: توسيع مديات الوعي فيما يخص طبيعة الظواهر الحاكمة في عالمنا المعاصر، وتخصيب

تشعُّباته النقدية، وإعطاء أهمية للبعد التاريخي للثقافات دون أسرها في نطاق النزعات التاريخية. فالنقد، في نهاية المطاف، ممارسة تعي شرط حريّتها، وهو تفكير في موضوع التمركز غربياً كان أم إسلامياً، من أجل إبطال نزعة التمركز وتكسير مقوماتها الداخلية، وفصل الوقائع المُختلطة ببعضها، والمُنتجة في ظروف تاريخية متصلة بـ «الذات» و«الآخر». هو نقد لا يتقصّد إيجاد قطيعة شكليّة مع هذا أو ذاك؛ بل ترتيب علاقة نقدية وفق أسس حوارية وتفاعلية وتواصلية؛ بهدف إيجاد معرفة جديدة تقوم على مبدأ «الاختلاف»، الذي هو بديل لـ«المطابقة»، فيكون اختلافاً عن خرافات الذات المتمركزة على نفسها وأساطيرها، ومسلّمات الآخر المتمركز ومصادراته ومغالطاته؛ فلا يمكن أن تكون معرفة «الآخر» مفيدةً إلا إذا تمّ التفكير فيها نقدياً، والاشتغال بها بعيداً من سيطرة مفاهيم الإذعان والولاء والتبعية، وبعيداً من أحاسيس الطهرانية الذاتية وتقديس الأنا.

وأخيراً، إنّ من الأهداف الأساسية لهذا النقد تغيير مسار التلقّي، الذي نقصد به الطريق الذي تأخذه الأفكار الأخرى للدخول في وعي الذات، فتتشكّل ضمنها، وهي حاملة معها دلالاتها، دون أن تخضع لمراجعة، حيث تحتفظ بمحمولاتها وسياقاتها الأصلية، وهو ما يُحدِث انقساماً شديداً في الذات الثقافية؛ لأنّها لم تُكيّف تلك العناصر، بسبب غياب الإطار المنظّم والمكيّف القادر على إعادة إنتاج تلك العناصر، بما يجعلها مكوِّنات في هذه الذات، وليس جزءاً غريباً عنها، ومهيمناً عليها، وما يحصل أنّ تلك العناصر ستمارس أفعالها كأنّها ضمن نسقها الثقافي الأصلي، وهذا يقود إلى تعريض مكوِّنات الذات إلى انهيارات داخلية؛ لأن تلك العناصر نُضّدت جنباً إلى جنب، ولم تركّب محمولاتها وفقاً للشروط التاريخية للذات الثقافية. وظيفة النقد المعرفي أن يسهم في تغيير مسارات التلقّي، ويقترح كيفيات لاندراج عناصر الثقافات الأخرى في الذات الثقافية؛ فالثقافة العربية أصبحت حقل صدامات لا نهائية بين المفاهيم والمقولات والرؤى والتصورات المستعارة،

وذلك سببه، فيما نرى، عدم الاهتمام بمسار تلقّي الأفكار الذي يؤدّي إلى أن تحافظ المكونات الغريبة على نفسها دون الانصهار في نسق الثقافة الجديد الذي يحتضنها.

وهذا الأمر يتّصل بموضوع التمركز؛ فالأفكار تمارس أفعالها المتمركزة إذا لم تندمج في أطر الثقافة الأخرى على أنّها مكوِّنات فاعلة فيها. وبالنظر إلى أنّ التمركز ظاهرة ثقافية (باعتبار التمايز بين الطبيعي والثقافي) فإنّ كل خروج على ما هو طبيعي يندرج في مجال الثقافي، وعلى هذا ينبغي استبعاد العامل الطبيعي من شبكة التمركز؛ لأنّ التمركز متصل بالمنظور الثقافي للإنسان في رؤيته لذاته ولغيره. التمركز نسق ثقافي محمّل بمعانٍ ثقافية (دينية، فكرية، عرقية) تكوّنت تحت شروط تاريخية معينة، إلا أن ذلك النسق سرعان ما تعالى على بعدِهِ التاريخي، فاختزل أصوله ومقوّماته إلى مجموعة من المفاهيم المجرّدة، التي تتجاوز ذلك البعد إلى نوع من اللاهوت غير التاريخي، وهو تكثّف مجموعة من الرؤى في مجال شعوري محدّد، يؤدّي إلى تشكيل كتلة متجانسة من التصورات المتصلّبة، التي تنتج الذات، ومعطياتها الثقافية، على أنّها الأفضل، استناداً إلى معنى محدّد للهوية، قوامه الثبات، والديمومة، والتطابق، حيث تكون الذات هي المرجعية الفاعلة في أيّ فعل، سواء في استكشاف نفسها أم في معرفة الآخر، ويشمل ذلك الذات المفكّرة الواعية لذاتها، أو تلك الذات غير الواعية التي تقيم تصوّراتها على نوع من المخيال المنتج للصور النمطية لها ولغيرها.

لا يقتصر الأمر في التمركز على إنتاج ذات مطلقة النقاء، وخالية من الشوائب التاريخية، إنّما (وهذا هو الوجه الآخر لكلّ تمركز) لا بُدّ من أن يتأدّى عن ذلك تركيب صورة مشوّهة للآخر. وبين الذات الصافية التي تدّعي النقاء المطلق، والآخر الملتبس بالتشوّه الثقافي (=الديني، والفكري) ينتج التمركز إيديولوجياً إقصائية استبعادية ضد الآخر، وإيديولوجيا طهرانية مقدسة خاصة بالذات؛ فينقسم الوعي معرفياً على ذاته، لكنّه إيديولوجيّاً يمارس فعله

المزدوج بوصفه كتلة متجانسة لها منظور واحد. النقد هو الذي يكشف هذه التناقضات الكامنة في صلب الثقافة المتمركزة حول ذاتها، وهو الذي يدفع بها إلى أن تُفصح عن مضمراتها؛ لأنه يتتبّع بدقّة الممارسات الملتوية والملتبسة للمفاهيم التي تكوّنها، ولا تقف مهمّة النقد عند إظهار أخطار التمركز، إنّما يهيّئ لهوية ثقافية جديدة قائمة على مسار متحوّل ومتجدّد ومتشعّب الموارد من المنظورات والمكوِّنات الثقافية المنتجة، أو المعاد إنتاجها في ضوء الشروط التاريخية للذات الثقافية.

وبما أنّ هوية التمركز تظهر مجرّدة عن بعدها التاريخي بوصفها هوية قارّة وكونية في آن واحد، فإنّ الهوية الثقافية، التي تقوم على الاختلاف، لا تقرّ بالثبات، ولا الشمول، وتحرص على بعدها التاريخي. وفيما تصطنع هوية الثقافة المتمركزة أصولاً عرقية ودينية وفكرية توافق مضمونها، فإنّ هوية الاختلاف المركّبة من موارد عدّة تتجنّب إنتاج إيديولوجيا لها صلة بهذه الركائز؛ فاتصالها بالركائز المذكورة اتصال تاريخي طبيعي ليس له بعد إيديولوجي متصل بمعنى الهوية المختلق، الذي يفترض الصفاء المطلق والديمومة. هوية التمركز تدّعي الصفاء المطلق، فيما هوية الاختلاف رمادية، تمتزج فيها بتفاعل تام الأطياف المتنوعة، والمؤثرات المتعدّدة. وفيما تقوم هوية الثقافة المتمركزة بطمس كل العناصر التي تتعارض مع مفهوم الهوية، كما أنتجتها تلك الثقافة، واستبعادها، حيث تجعل الهوية أسيرة شبكة من المفاهيم التي تحميها من المتغيرات التاريخية، فإنّ هوية الاختلاف تجعل من تلك العناصر مكوِّنات فاعلة فيها، وهي تمثل جانباً من جدلها الذاتي مع نفسها وغيرها.

إنّ نقد الذات ونقد الآخر ممارسة توسّع من مجال الاختلاف، وتوفّر إمكانية تتجاوز بها الثقافة العربية الحديثة ضروب التماثل والتطابق التي تعيق حركتها، وتبطل فعاليتها، بعد أن انقسمت إلى تيارات متضادّة لا تتشارك في المفاهيم والتصورات الأساسية، وكلّ هذا يسهم في إضفاء نوع من العدميّة

على ثقافة تعجز عن مناقشة إشكالياتها الخاصة. إنّ التنوّع الخلاق لمكوّنات الهوية له دلالته لأنّه يركّب تصوراته بمقدار ما يسعى لأن يتفاعل مع الثقافات الأخرى، ويختلف عنها في الوقت نفسه، ضمن إطار عام له قدرة على التعدّد والحوار والتواصل بما يغني فروضه، ويخصّب من إمكانات التجدّد فيه؛ وذلك بهدف أن تكون ثقافة لها أثرها في عالمٍ تشكّل الثقافات المتنوّعة فيه عنصراً أساسياً من عناصر الوجود.

لا بد من تأكيد أنّ ما يمور به العالم من تنازعات كبرى مرجعه، في الأغلب، الانحباس في تصوّرات مغلقة عن الذات والآخر، وقد دار جدلٌ طويل حول تفسير تلك التنازعات، أقصد التنازعات التي توجّهها إيديولوجياتٌ كبرى، وتغذيها رؤى تستند إلى تصوراتٍ ثقافية أو دينية أو عرقية. وانتهى الأمرُ إلى الأخذ بتفسيرين: أوّلهما صراعُ الحضارات، وثانيهما صراعُ الأصوليات، وفي موضوع جدالي مثل هذا، تترتّب فيه النتائجُ في ضوء زاوية النظر، ليس المهمُّ الاتفاقَ الاصطلاحي حول المفاهيم فحسب؛ بل المهمُّ الاتفاق على الحيثيات الموجّهة لتلك التنازعات. ومع أن المجتمعات في العصر الحديث طوّرت ما يكفي من أسباب التنازع كالإيديولوجيات المطلقة والاستبدادِ والاستغلال والمصالح، لكنّ الأمرَ الذي يقترحه هذا البحث هو أن التنازعاتِ الكبرى هي نتاجٌ لمركزيات ثقافية وجدتْ لها باستمرار تسويغاً ودعماً من أطراف التنازع. وبسبب غياب النقد الذي يجرّدُ تلك المركزياتِ من غلوائها، في نظرتها المغلقة إلى نفسها وإلى غيرها، تصلّبتْ تصوراتُها، واصطنعت لها دعامات عرقية أو دينية أو ثقافية، أدّت إلى زرع فكرةِ السموِّ والرفعةِ في الذات والدونيةِ والانتقاصِ في الآخر، ومع أن كثيراً من أطراف العالم تداخلتْ في مصالحِها وثقافاتها وأفكارِها، لكن ضَعفَ الفكرِ النقدي حال دون أن تتلاشى المركزياتُ الكبرى.

3- التمثيل السردي والمركزيات الثقافية:

إلى ذلك ينبغي الالتفات إلى قضية أخرى متصلة بالموضوع، ولا تقلّ

أهمية عن فكرة المطابقة والاختلاف نفسها؛ لأنّها الحامل الذي تحمل به المركزيات حمولاتها الفكرية، قصدتُ بذلك الوسائل المعبّرة عن أفكار التمركز؛ إذ أنتجت المركزيات الثقافية مرويات كثيرة تضمّنت تصوّرات شبه ثابتة للأعراق والثقافات والعقائد، وكانت تلك التصورات تمثّل معياراً يتدخّل في رفع قيمة ما أو خفضها لدى أيّ مجتمع أو ثقافة أو عرق. وليس خافياً أنّ الحكم المسبق على ظاهرة اجتماعية أو ثقافية أو دينية سيؤدّي إلى نتيجة تضفي مكانة رفيعة عليها أو تسلبها مكانتها الحقيقية، والصور التخيّلية المتشكّلة في أذهان المجتمعات، بفعل الخلافات الدينية، والصراعات السياسية، وتباين المنظومات القيمية، والأنساق الثقافية، أدّت إلى ترسيخ أفكار منقوصة عنها، فشاعت فيها الصور النمطيّة. ومادامت تلك المرويات توجّه أفكار المؤرّخين والجغرافيين والرحّالة والمفكّرين والإعلاميّين والأدباء والفنانين، وكلّ مَنْ يصوغ الصور الجماعية الذهنية الخاصة بالآخر، ولاسيما المدونات الوصفية والسردية والعجائبية، فمن المنتظر الحصول على سلسلة متواصلة من الأحكام غير المنصفة بحق الآخر المختلف.

العودة إلى المرويات الكبرى (نقصد بالمرويات هنا كلّ تعبير يقوم بوظيفة تمثيلية للمرجعيات الثقافية والعرقية والدينية، بغض النظر عن الصيغة) تبيّن بجلاء أنّ صورة الآخر في الثقافات المتمركزة على نفسها مشوّشة، ومركّبة بدرجة كبيرة من التشويه الذي يحيل على أنّ المخيال المعبّر رمزياً وتمثيلياً عن تصوّر المجتمعات لنفسها وغيرها، قد أنتج صوراً تبخيسية للآخر. فالآخر، كما قامت تلك المرويات بتمثيله، غفل مبهم بعيد من الحق، وهو في انتظار فكرة أو عقيدة صحيحة لإنقاذه من ضلاله ودونيته. ولا تخفى التحيّزات الخاصة بذلك التمثيل، فهي واضحة، وتكشف التنميطات الجاهزة للذات والآخر على حدّ سواء.

اتصفت المرويات الكبرى بأنّها تُعنَى بثبات المعايير وتكرارها، والنظام الفكري المهيمن فيها ينظر إلى الظواهر الطبيعية والبشرية والثقافية نظرة قارّة،

فالإحساس بالتغيّر محدود جداً، وثمّة ثقة شبه كاملة بضرورة خضوع الظواهر البشرية والثقافية والدينية لتفسيرات مركزية مطلقة، وغير خاضعة للتغيّرات الزمنية، الأمر الذي جعل المعرفة في الثقافات المتمركزة على نفسها هشّة وضعيفة وتنطوي على تناقضات كثيرة، لم تصمد في وجه النقد؛ لأنّها قائمة على التنميط غير المعلّل، أو الذي يفتقر إلى تعليل يأخذ في الاعتبار العناصر الحقيقية للظاهرة في سياقاتها الثقافية والتاريخية. ولمّا كانت تلك المعرفة تقوم على ركائز ناقصة، وغير متكاملة، ومتعالية على شرطها التاريخي، فمن الطبيعي أن تتّصف عموماً بالنقص وعدم الإحاطة بموضوعاتها، والاختزال الواضح في الأسس التي تقوم عليها.

يقيم التصوّر التقليدي للآخر، الذي تنتجه المركزيات الثقافية، معرفة تخيلية ملتبسة مع نفسها، يتمّ تعميمها وفرضها استناداً إلى السجال، وليس التجربة والمعاينة والاكتشاف المباشر. وقد لا تُراعى في كلّ ذلك الجدوى المستخلصة منها، ولا الهدف المراد تحقيقه، سوى الامتثال للفكرة الراسخة القائلة بالتفاضل، فالأنا مفعمة بقيم سامية، والآخر يفتقر إليها، الأنا فاعل، والآخر منفعل. حينما تصهر معاً كلّ العناصر المكوّنة لظاهرة ما، يمكن الحديث عن اقتراب إلى حقيقة الشيء. وقد تضافرت المرويات من أجل تمثيل الذات والآخر استناداً إلى آلية مزدوجة الفاعلية أخذتْ شكلين: ففيما يخص الذات أنتج «التمثيل» ذاتاً نقيّة وحيويّة ومتعالية وفعّالة ومتضمّنة الصواب المطلق، والقيم الرفيعة، والحق الدائم؛ فضخّ مجموعة من المعاني الأخلاقية المنتقاة على كلّ الأفعال الخاصة بها. وفيما يخص الآخر أنتج «التمثيل» «آخر» يشوبه التوتر والالتباس والانفعال أحياناً، والخمول والكسل أحياناً أخرى. وذهب فيما يخص الأقوام في المناطق النائية إلى ما هو أكثر من ذلك، حينما وصفهم بالضلال والحيوانية والتوحش والبوهيمية، وبذلك أقصى كلّ المعاني الأخلاقية المقبولة عنده، واستبعد أمر تقبّل النسق الثقافي له، فحُمّل الآخر، من خلال تفسير خاص، بقيم رتّبت بتدرّج لتكون في

تعارض مع القيم السائدة. وبذلك اصطنع «التمثيل» تمايزاً بين الذات والآخر، أفضى إلى متوالية من التعارضات والتراتبيات، التي تسهّل إمكانية أن يقوم الطرف الأول باختراق الثاني، وتخليصه من خموله وضلاله وبوهيميته ووحشيته، وإدراجه في عالم الحق.

يندر الحديث عن تمثيل محايد، فالمرويات الكبرى لا تنقطع عن مرجعياتها الثقافية، وهي سرود شاملة لا تعرف البراءة في التمثيل، وليست شفافة، إنما تشتبك مع مرجعياتها في نوع من التمثيل الكثيف، وتصوغها صوغاً رمزياً، فترْشَح من تضاعيفها كلُّ المواقف القيمية والثقافية. هذه الآلية التي وفّرت اعتصاماً بالذات وتحصّناً وراء أسوارها المنيعة، وإقصاء للآخر وتشويه حالته الإنسانية، هي من نتائج ثقافة التمركز حول الذات، فالتمركز نمط من التفكير المترفّع الذي ينغلق على الذات، ويحصر نفسه في منهج معين، ينحبس فيه، ولا يقارب الأشياء إلا عبر رؤيته ومقولاته، ويوظِّف كلَّ المعطيات من أجل تأكيد صحة تلك المقولات. ويحتاج هذا النمط من التفكير إلى نقد متحرّر من أية مرجعية ثابتة، سواء كانت عرقية أم دينية أم ثقافية؛ فالمرجعية التي يمكن اعتبارها الموجّه لعمله هي الممارسة النقدية التحليلية الجريئة التي تتعرّض لفكّ التداخل بين الظواهر التي تلازمت فأوجدت هذا التفكير الذي يقوم على الرغبة والحاجة، وليس على جمع المعطيات الكلية التي توفر له درجة من الموضوعية والحياد والصدق والكفاءة.

تغلغل هذا التمثيل في تضاعيف التصورات العامة، وتحكّم في توجيه الأفكار وصوغها، وركد مطموراً، ولكن بفاعلية كبيرة، تحت أكداس الخطابات، والتصورات، والتخيّلات، والممارسات، فحَجَبَ، لمدة طويلة، كلّ إمكانية للبحث في أمر تعديلها. وهو أمر يوجب إعادة النظر في كثير مما عُدَّ من المسلّمات الثقافية، من أجل كشف فداحة الأوهام، وخطورة المصادرات، ثمّ القيام، بكيفية جديدة، بطرح القضية الملتبسة، قضية «الأنا»

و«الآخر»، ليس بوصفها قضية تاريخية انقضى عصرها؛ بل باعتبارها ممارسة فكرية نقدية متجدّدة، تقوم بتحرير الذات من أوهام التمركز والتفوّق والأفضلية، عبر نقدها من أصولها، وفكّ الالتباس الناشئ من علاقة غير صحيحة مع الآخر. تمارس الأصول ضغطاً شديداً في تحديد مجال الأفكار، ونمط المواقف، ونوع التصورات. تمثل تلك المرويات ذاكرة يُصار إلى استعادتها طبقاً لحاجات متّصلة بالوعي الجماعي في ظروف معيّنة من أجل أهداف مشتركة، والصور المتشكّلة في المخيالات ليست موضوعاً أغلق عليه كتاب الماضي، إنما هي قضية تتصاعد بفعل التوتّرات المعاصرة، ويتمّ استخدامها نفسياً لإعادة التوازن، فالماضي يُدفع به ليكون جزءاً من صراعات الحاضر، وهذا الاستخدام لمعطيات الماضي، يجعله مباحاً، وقابلاً للاختلاق في كلّ موضوع يستعصي على الحل، وهو، فيما نرى، يحجب النظر عن القضايا الحسّاسة، ويتسبّب في عماء دائم يحول دون التفكير الموضوعي في الواقع.

وينبغي أن نؤكّد أن كلَّ مركزية تقوم على فكرة الاختلاق السردي الخاص لماضٍ مرغوب يُشبع تطلعات آنيّة، ويوافق رغبات قائمة، فهذه سُنن المركزيات، وبمواجهة الحاجة إلى توازن ما تُصطَنع ذاكرة توافق تلك التطلّعات، أو يتمّ تعويم حقب معيّنة من الماضي، لغايات خاصة. إنّ الأمثلة في عالمنا المعاصر أكثر من أن تحصى في مجال اختلاق ذاكرات تاريخية وعرقية ودينية، والبحث المسكون بأوهام كبرى للانتساب إلى ماضٍ عريق كمعادل موضوعي لوهن قائم، أو للتعبير عن قوة جبارة منفلتة، أو لانتزاع شرعية في عالم محتدم بصراع الهويات والتطلعات والآمال، ومُشبع، في الوقت نفسه، بحالات انكسار للقيم التقليدية الموروثة، وانهيار لنسق العلاقات القديمة. هذا البحث المتوتر يضخّ رغبات دائمة تريد استخدام الماضي استخداماً إيديولوجياً بما يضفي على الأنا سموّاً ورفعة، وعلى الآخر خفضاً ودونية.

إنَّ قراءة المرويات، في ضوء هذه الحاجات، تسهم في هذا الضرب من الصراعات، فالأمم تتساجل فيما بينها، أيضاً، بالصور الإكراهية التي تشكّلها بوساطة سرود تركّب صوراً مشوّهة لغيرها، وقوامها إنْ هو إلا نسيجٌ متشابكٌ من المرويات الخاصة بها عن نفسها، وعن الأمم الأخرى. وغالباً ما تحمل تلك التصوّرات عبر التاريخ مدوّنات وصفية أو تخيلية، تتوارى فيها الصور الكلية للمشاعر والتطلعات والتجارب، والقيم الدينية والنفسية والأخلاقية. واستنطاق تلك المتون إنّما هو استنطاق لذاكرة. ونقدها إنّما هو محاولة لوقف استخدامها كإيديولوجيا حيّة في نزاعات معاصرة. ولم يكن تشويه الآخر قد أثمر عن فائدة حقيقية، ولن يكون ممكناً وقف ذلك إلا استناداً إلى رؤية نقدية تكشف ذلك النسغ المتصاعد في الفكر والسلوك المعاصرين. وكشف الصور المشوهة للآخر، ونقدها لا يُراد منه سوى تفريغ الأوهام المستبدّة بنا، وتأكيد ضرورة النظر إلى التاريخ والثقافات نظرةً تستبعد أية إمكانية لإغفال التدرّج التاريخي الطبيعي للأمم، وهو يسهم، كما نرى، في وضع مسافة نقدية تمكّن من كشف انخراط فهمنا النقدي في عمل خطير، وهو يريد ألا نظلّ أسرى التطابق مع صور جاهزة وشائعة؛ بل التفكير في نوع من الاختلاف، وهذا الاختلاف يقتضي النظر إلى الذات والآخر بعيداً من التحيّزات الإيديولوجية الجاهزة.

يتطلع كتاب (**المطابقة والاختلاف**) إلى الوقوف على الرواية الغربية والإسلامية للذات والآخر، وما يترتّب على ذلك من سوء فهم، وسوء تقدير، مؤكّداً فكرة أساسية هي أن المركزيات تُصاغ استناداً إلى نوع من التمثيل الذي تقدّمه المرويات الثقافية (=الدينية، والأدبية، والتاريخية، والجغرافية، والفلسفية، والأنتربولوجية) للذات المعتصمة بوهم النقاء الكامل، والآخر المدنّس بالدونية الدائمة؛ فالتمركز هو نوع من التعلّق الهوسي بتصوّر مزدوج عن الذات والآخر، تصوّر يقوم على التمايز والتراتب والتعالي يتشكّل عبر الزمن بناء على ترداف متواصل ومتماثل لمرويات تلوح

فيها بوضوح صورة انتقيت بدقة لمواجهة ضغوط كثيرة. تكشف التحليلات المعمّقة للمرويات الكبرى الطريقة البارعة للسرود التي تنتظم حول حبكة دينية أو ثقافية أو عرقية مخصوصة، فتخضع كلّ عناصر السرد لخدمة تلك الحبكة التي تظلّ يقظة في إثراء تمجيدي للذات، وخفض تبخيسي للآخر، وهذا يسوّغ لنا أهمية الانطلاق من واقع العالم اليوم من أجل كشف الأسباب، التي تتبلور فيها أفكار التمركز، كما هو الأمر بالنسبة إلى المركزية الغربية، أو الأسباب التي يُعاد في ضوئها أمر توظيف المركزية الإسلامية في الرهانات القائمة في عصرنا.

النظر إلى المركزيات الكبرى في التاريخ الإنساني، من زاوية كونها نتاج مرويات ثقافية متنافسة، يوسع المجال أمام الدراسات المخيالية، التي استبعدت بتأثير من فكرة الحداثة الغربية، الحداثة التي لا تعدو أن تكون رواية من نوع خاص للتاريخ أنتجها المخيال الغربي المتخفّي تحت غطاء العقلانية في ظلّ ظروف خاصة، وهذه النظرة إلى المركزيات تسعى إلى إعادة الاعتبار للمرويات الثقافية التي تتوارى أحياناً وراء الستار السميك للمفاهيم والمناهج، فتأخذ شكل تحليلات موضوعية، أو تتجرّد غالباً من ذلك فتكون مرويات سردية، فيما هي تخفي دائماً درجات من التمثيل السردي، الذي يتدخّل في صوغ العلاقات الإنسانية، والمفاهيم الفكرية، والتصورات الخاصة بالأنا والآخر.



مدخل
حيثيّات مفهوم «المركزيّة الغربيّة» وإشكاليّاته

1- تمخّضات تاريخيّة: كشف الآخر وهواجس الإنتلجنسيا الغربية:

يتعذّر، على وجه الدقّة، تحديد اللحظة التي وُلد فيها مفهومان متلازمان هما: «أوربا» و«الغرب». والواقع أنهما من تمخّضات تلك الحقبة الطويلة والمتقلّبة، التي يُصطلح عليها بـ «العصر الوسيط»، الحقبة التي طوّرت جملة من العناصر الاجتماعية والدينيّة والسياسية والثقافية، فاندمجت لتشكّل «هويّة» أوربا، وبانتهاء تلك الحقبة، ظهر إلى العيان مفهوم «الغرب» بأبعادهِ الدلالية الأولية، وسرعان ما رُكّب من المفهومين المذكورين مفهوم جديد هو «أوربا الغربية». هذا المفهوم ذو الدلالات المتموّجة لم يمتثل أبداً للمعنى الجغرافي الذي يوحي به، فقد راهن منذ البدء على المقاصد الثقافية والسياسية والدينيّة، ومن ثَمّ ثبّت مجموعة من الصفات والخصائص العرقية والحضارية والدينيّة على أنّها ركائز قارّة، تشكّل أسس هويته، وغذّى هذا الاختزال ولادة مفهوم حديث ذي طبيعة إشكالية هو«المركزية الغربية».

وتتجلّى إشكالية هذا المفهوم من أنّه تقصّد أن يؤسس وجهة نظر حول «الغرب»، بناء على إعادة إنتاج مكوِّنات تاريخية توافق رؤيته، عادّاً إياها جذوراً خاصة به، ومستحوذاً في الوقت نفسه على كلّ الإشعاعات الحضارية القديمة، وقاطعاً أواصر الصلة بينها وبين المحاضن التي احتضنتْ نشأتها. إلى ذلك تقصّد ذلك المفهوم أن يمارس إقصاءً لكلّ ما هو ليس غربياً، دافعاً

به إلى خارج الفُلك التاريخي الذي أصبح «الغرب» مركزه، على أن يكون مجالاً يتمدّد فيه، وحقلاً يجهّزه بما يحتاج إليه.

اقترنت ولادة «العصر الحديث» مع الممارسة الغربية في ميادين المعرفة والاكتشافات الجغرافية، ومؤسسة الدولة بركائزها الاقتصادية والاجتماعية والعسكرية والسياسية. ومن الواضح أنّ صفة «الحديث» التصقت بالمضمون الإيديولوجي الذي أشاعته الثقافة الغربية بما يوافق منظورها، ويترتّب ضمن الأفق العام لتصوّراتها، فيما يخصّ العالم والإنسان. وأفضى كلّ ذلك إلى نوع من التمركز حول الذات بوصفها المرجعية الأساسية لتحديد أهمية كلّ شيء وقيمته، وإحالة «الآخر» إلى مكوّن هامشي، لا ينطوي على قيمة بذاته، إلا إذا اندرج في سياق المنظور الذي يتّصل بتصوّرات الذات المتمركزة حول نفسها.

استمدّ مفهوم التمركز مكوّناته من الدلالة المباشرة لـ (Egocentricity)، التي تفترض غلبة وجهة نظر الذات وصوابها، وهي متصلة بعالم الطفولة؛ إذ تتجلى الأنانية المفرطة التي توافق مرحلة من نموّ الطفل تجعله يركّز العالم في أناه؛ لأن وجدانه لا يتفتح على الآخرين إلا بقدر ما يكون هؤلاء مجموعة من العناصر في أفقه الذاتي، فيصعب عليه أن يفهم الأشياء من غير منظاره الخاص، ولا يُعطي أيّ اعتبار للآخرين واهتماماتهم، الأمر الذي يؤدي إلى أن يختلط لديه الموضوع بالذات[1].

ذهب دوفيز إلى أنّ «أوربا» على الصعيد التاريخي «إبداع من العصر الوسيط». أمّا جغرافياً، فهي «مجموعة أراض» وردت الإشارة إليها في تضاعيف مدونات سترابون وبطليموس وبلين وغيرهم. كانوا يتحدثون عن الأرض التي ستصبح «أوربا»، ويعيّنون لها حدوداً، ولكن «ليس ثمّة بعدُ

(1) الحبابي، محمد عزيز، مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر، دار المعارف، القاهرة، 1990م، ص204.

أوربيون: الصفة (Europeanus) (أوربي) غير مستخدمة، بينما نجد (Africanus) (أفريقي)، أو (Asiaticus) (آسيوي) تسمية لرجل أصله من المغرب أو من الأناضول»[1].

ويُعزا غياب الصفة، التي تشتغل مكوِّناً للهوية، إلى أنّ «أوربا» مقسومة على قسمين متناقضين: «عالم روماني» و«بلاد بربرية»، الأمر الذي «يحول دون التفكير بجمعهما في الفكر». والحال أنّ الرومان لم يلتفتوا إلى «الغرب»، فقد كان طموحهم يتّجه إلى تشكيل «قارة رومانية» قلبها من «الماء». ولهذا كان يصطلح دائماً على البحر الأبيض المتوسط بأنه «بحرنا». فعلاً إنّ التركيب الجغرافي للإمبراطورية الرومانية كان، بمعنى من المعاني، خرقاً وتمزيقاً لمفهوم «أوربا» الجغرافي، وظلّ الحال على ما هو عليه إلى أن استجدّت، إبان القرون الوسطى، تحدّيات خارجية أسهمت بشكل مباشر في رتق حالة التمزّق، فحصل تقارب بين «أوربا الرومانية» و«أوربا البربرية».

وفي مقدمة تلك التحدّيات، ظهور الدولة العربية الإسلامية، التي ورثت معظم التركة الرومانية، التي انتقلت إلى الإمبراطورية البيزنطية. والجدير بالذكر أنّ الانتماء الديني، طوال العصر الوسيط، شكّل نوعاً من الوحدة الشعورية أدّى دوراً أساسياً في تكوين «الإمبراطوريات الدينيّة» المتصارعة، التي ركّبت لنظائرها صوراً مشوّهة ومختزلة لم يُشفَ من آثارها إلى الآن. ومع أنّ مهمة المبشّرين النصارى آتت أُكُلها متأخرة جداً؛ ذلك أنّهم انتهوا نحو «سنة ألف إلى تنصير وثنيّي أوربا». إلا أنّ انتشار المسيحية في أوربا بدأ يُعرف منذ القرنين الرابع والخامس الميلاديين، وهو انتشار بطيء اقتصر في معظمه على الشريط الجنوبي لأوربا. ويمكن القول تجوّزاً إنه شاع أوّل الأمر، فيما كان يُسمى من قبل بـ «أوربا الرومانية». وفي القرن العاشر أمكن

---

(1) دوفيز، ميشال، أوربا والعالم في نهاية القرن الثامن عشر، ترجمة إلياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، 1980م، 1: 17.

استكمال مشروع تنصير «أوربا البربرية» التي يمكن اعتبارها، بصورة عامة، سلف «أوربا الغربية» بالمفهوم الحديث، وطبقاً لشروط الجغرافيا.

كان التحدي الديني الخارجي قد ذوّب التعارض الذي كان قائماً في قلب أوربا، وشدّ أزرها، فظهرت بوصفها قوة طالعة وجديدة، تهدف، من بين ما تهدف إليه، تحقيق مجموعة من الدعاوى ذات الأهداف المزدوجة، وفي طليعتها: القضاء على الوثنية من جهة، ووقف التحديات الخارجية من جهة أخرى. ويمكن القول إنّ أوربا قد أسفرت، بسبب تلك الأهداف، عن وجهها المسيحي، لإيجاد نوع من توازن القوى، وامتصاص التعارض الداخلي القائم آنذاك. وكلّ هذا جعل دوفيز يضع استنتاجه الآتي: أوربا تتطابق في الهوية أكثر فأكثر مع المسيحية... أوربا هي حامل راية، وجندي المسيح. والتصوّر الجغرافي لعصر الحملات الصليبيّة بسيط، لكنه منطقي: «أورشليم مركز العالم». القدس إذاً «سُرّة العالم». والهدف المسيحي في هذه الحقبة يخضع للفرضية الآتية: بما أنّ «أوربا بلاد المسيحيّين» فإنّ «أفريقيا وآسيا يجب تنصيرهما». الأصح كما يؤكد دوفيز «إعادة تنصيرهما ما دامت هذه الأراضي كانت جزئياً مسيحية في العصر القديم»[1].

يصعب البرهنة على سلامة تلك الفرضية، فهي معرّضة للطعن من كلّ جانب. أولاً: لا تلزم النتيجة المطلوبة عن المقدمة الموضوعة (هل يجب تنصير آسيا وأفريقيا لأن أوربا مسيحية؟). وثانياً: مهما حشدت الأسباب للقول إنّ آسيا وأفريقيا ينبغي «إعادة تنصيرهما»، فإنّ الأمر تمحّل محض؛ ذلك أنّ المسيحية لم تُعرف إلا في نطاق محدود جداً في هاتين القارتين قبل ظهورها في أوربا. وتحديداً، إنّ مهد المسيحيّة كان الشاطئ الشرقي للبحر المتوسط، فإذا وضعنا في الاعتبار هذا التعسّف المتقصّد في الإساءة لتاريخ المسيحيّة المتحدّرة من أصول شرقية، فإنّ الحوار مع تلك الفروض يصبح

(1) المرجع نفسه، 1: 18.

ممتنعاً. إنها فروض مركّبة على مضامين اقتضتها ودفعتها إلى الأمام فكرة السجال اللاهوتي في القرون الوسطى، ذلك السجال الذي اعتاد أن يختزل كلّ شيء إلى فروض مستمدة من المنطق القياسي دون مراعاة لواقع المطابقة بين الموضوع والمحمول.

كانت أوربا تغادر حقبة العصور الوسطى، ولم تفلح بعدُ في إضفاء صفة على شعوبها، لم تظهر كلمة «أوربي»، ولم تندمج الأعراق التي تستوطنها في هوية محددة، إلا الشعور الديني الذي يشكّل بطانة داخلية للتواصل الروحي. وكان هذا الشعور يتنازعه قطبان، كثيراً ما تداخلت وظائفهما وسلطاتهما: البابا والإمبراطور. دخلت أوربا العصر الحديث حينما طوّرت منظومة من الممارسات والأفعال والأفكار المتداخلة التي دُمجت معاً، ووُظّفت لتكوّن نسغاً حيّاً يجري في العروق التي جمدتها تناقضات العصور الوسطى. ومن خلالها بدأ الكيان الأوربي يظهر مؤثراً في العالم. ويعدّد دوفيز ما يمكن اعتباره أهم العوامل التي أظهرت أوربا بوصفها مكوِّناً متجانساً ومؤثراً:

1- اللغة اللاتينيّة.

2- الأدب القديم.

3- الإنتلجنسيا التي بدأت منذ القرن الثالث عشر تدرس في جامعات متماثلة.

4- طبقات حاكمة لها الميول والأذواق نفسها.

5- البعثات الأولى إلى الشرق الأقصى في القرن الثالث عشر.

إذا نظرنا الآن إلى تلك العوامل نجد أنّ فعاليتها تتّجه، في الأساس، إلى إيجاد قاسم مشترك تتمحور حوله الذات الأوربية. وكما هو واضح انصبّ الاهتمام على النُّظم الرمزية، ولاسيما الأدب الإغريقي والديانة المسيحيّة، وإعلاء شأن اللاتينيَّة؛ لأنها الوسيط والحامل لتلك النُّظم. وسرعان ما اقتضى الحال أن تُضفى القداسة على اللاتينيّة؛ لأنّها لغة الحقيقة الدينيّة، ولغة الإنجيل، ولغة اللاهوت، ولغة الكنيسة. ورافق الشوق إلى استلهام الماضي الاهتمام

بالحاضر، سواء في أوساط طبقة المثقفين أم الفئات الحاكمة، ثمّ المحاولات الأولى للتعرّف إلى «الآخر» بوساطة «الرحلات الأولى إلى الشرق». لكنّ التعبير الحقيقي عن أوربا تأخّر إلى نهاية القرن الخامس عشر، وكشف عن نفسه في ظاهرتين مهمّتين، لهما أثر غاية في الأهمية في التاريخ الحديث:

أولاً: الكشوفات الجغرافية الكبرى. وهي، حسب تودوروف، الحدث الذي دشّنَ لهوية الغرب الحديثة، وأسّسها؛ إذ «لا يوجد تاريخ أنسب لتمييز بداية العصر الحديث من عام (1492م)، العام الذي يعبُرُ فيه كولومبوس المحيط الأطلسي، ونحن جميعاً -الكلام على لسان تودوروف- الأحفاد المباشرون لكولومبوس، بقدر ما لكلمة "بداية" من معنى»[1]. فاعتباراً من هذا التاريخ يعيش الغرب زمناً جديداً «لا يشبه أيّ زمن آخر». فقد انكمش العالم وصار صغيراً. ارتهنت أوربا كقوة طالعة بلذّة الاكتشاف، ووصف «العالم الجديد» بأنّه «أمريكا». ومنذ أن وطأت قدما الأميرال الإسباني أمريكو فيسبوتشي هذه الأرض، أُعلنت نسبتها إليه، أُلغي وجودها وتاريخها الذاتي، وأُعلنت ملكيتها بـ «التسمية»، وأصبحت علاقة هذه الأرض، بكلّ ما فيها، أشبه بعلاقة النوع بالجنس في الفلسفة القديمة. فمنذ «الاكتشاف» لا تُعرف هذه الأرض إلا بعلم معرَّف بذاته.

إنّ التسمية بذاتها تنطوي على ممارسة إقصاء فريد في نوعه. لقد انتسب هذا العالم، منذ اللحظة التي عرَّفه فيها الغرب إلى الغرب نفسه، وأُخمل أصله تماماً. أيكون هذا الإجراء إيذاناً بالتعبير عن استراتيجية التمركز التي سترتّب علاقتها بالآخرين، بمقدار ما يندرج الآخرون في نطاق تصوراتها؟ والحقّ أن تلك التسمية الاستملاكية عُمّدت بالدم، شأنها في ذلك شأن أيّ اغتصاب، غايتهُ، كما يقول تودوروف، الاستحواذ والإخضاع، وذلك بـ

---

(1) تودوروف، تزفيتان، فتح أمريكا ومسألة الآخر، ترجمة بشير السباعي، دار سينا، القاهرة، 1992م، ص11.

«اقتراف أوسع إبادة في تاريخ الجنس البشري»[1]. هذا العماد، في حدّ ذاته، أول ما عبَّرت به أوربا عن وجهها الحديث لتأسيس هويتها. وتراجيديا اكتشاف أمريكا انطوت على هدف مزدوج: الإعلان عن الذات الأوربية بالقوة، واكتشاف الآخر بالعنف الذي يماثل الاغتصاب، وكأنّ ثمن الشطر الأول من الهدف لا بدّ من أن يكون الثاني.

أظهرت الكشوفات لأوربا عالماً «ثرياً وخاملاً». وكما ازدوج هدف الاكتشاف، ازدوج هدف الاستثمار، فقد رافق المستكشفين باحثون عن الذهب، وحاملون للإنجيل. الفئة الأولى غايتها نقل الثروة إلى أوربا، وغاية الفئة الثانية بثّ الحيوية الروحية في ذلك «الخمول الوثني». وظهر تبادل غير متكافئ قوامه، كما يقول دوبريه: «ذهبك في مقابل إلهي. أعطني الدراهم وإليك المطلق، إنني أنهب، ولكنني أهدي للحق»[2]. ومعلوم أنّ الكشوفات تمّت تحت غطاء ديني، فكولومبوس يكتب إلى «البابا» أنّ رحلته ستكون «لمجد الثالوث المقدس ولمجد الدين المسيحي». وأنّ ما يفعله هو أمر «جليل ومن شأنه زيادة مجد ونموّ الدين المسيحي المقدس»، وهدفه «نشر اسم الرب المقدس وإنجيله في أرجاء الكون».

وجملة ما ينتظره كولومبوس من ذلك «استخدام ما سوف يتمّ كسبه في ردّ الديار المقدسة إلى الكنيسة المقدسة»[3]، ويخصّ الكاثوليكيين بالخير الوفير، قائلاً: «إنّ أخيار الكاثوليكيين فقط هم الذين يجب أن يكون لهم موطئ قدم هنا، بما أنّ الهدف الأول للمشروع هو دائماً نشر الصليب والعقيدة المسيحيّة»[4]. ولكن تحت هذا الغطاء كان يتم استنزاف كامل لم

(1) المرجع نفسه، ص11.
(2) دوبريه، ريجس، زائر الفجر: كريستوف كولومبس مكتشف أم قرصان، ترجمة ليلى غانم، الدار الجماهيرية للنشر، طرابلس، 1994م، ص33.
(3) تودوروف، تزفيتان، فتح أمريكا ومسألة الآخر، ص18.
(4) دوبريه، ريجس، زائر الفجر: كريستوف كولومبس مكتشف أم قرصان، ص55.

يسبق له مثيل لثروات البلاد المكتشفة، التي لم تلبث أن حُوّلت إلى مستعمرات.

أفضى الفتح - الاكتشاف إلى شعورٍ جارف بالتفوق والقوة، فالفاتح، سواء أكان مكتشفاً أم مقاتلاً أم باحثاً عن الذهب أم راهباً، وجد نفسه في مواجهة منظومة قيم مغايرة لمنظومة القيم التي يحملها. فكلّ الأهداف، التي عبر المحيطات من أجل تحقيقها، غير مفهومة من أهالي البلاد، كما يظهر ذلك بجلاء في علاقة الشعوب بالفاتحين في كلّ مكان وصلوا إليه. ومثال ذلك حالة العداء المستحكم التي قوبل بها البرتغالي ألفونسو دي ألبوكيرك خلال طوافه المتواصل لنحو عشر سنوات في سواحل الجزيرة العربية واليمن وعُمان، ثم الشواطئ الهندية، دون أن ينجح بصورة نهاية في الاستقرار في مكان ما، فكان الأسطول البرتغالي هو المكان المفضل له، يقطع به طرق السفن، ويستولي على حمولاتها من الفلفل وغيره، فيصادرها باسم الملك، ويبعث بها إلى البرتغال في مطلع القرن السادس عشر، وفي الوقت نفسه يبدي في كلّ لحظة تعلّقاً بالقيم المسيحية التي جعلته موجوداً في هذه الأصقاع لنشر الفضيلة، وخدمة الكنيسة منبع الخير الأبدي، التي ينبغي أن تعمّ سلطتها العالم من أجل تطهيره من ذلك العفن الوثني كما يرى دي ألبوكيرك.

وتنبثق المفارقة من التضاد الذي يسبّب صدمة بين الأخلاقيات المسيحية المعروفة والعنف المبالغ فيه الذي يمارسه دي ألبوكيرك ضدّ المسلمين حيثما يراهم باسمها، كما يصور ذلك ابنه بالتبنّي في السجل الخاص والضخم لأعماله الكاملة في البلاد الشرقية. والحقّ أنّ الاكتشافات الجغرافية وضعت، لأول مرة، منظومات القيم في صراع مباشر. وتمخّض ذلك عن انهيار قيم وظهور أخرى. ومن وجهة نظر الفاتح الأوربي، أنّه بقوته وحضارته وأهدافه اخترق سكون ذلك العالم الخامل. ولكنّه، في الوقت نفسه، كان يقوّض نظم العلاقات الاجتماعية والأخلاقية والاقتصادية، دون أن يكون معنيّاً بالنتائج التي تترتّب على كلّ ذلك. لقد تمّ الإجهاز على المقومات الخاصة بتلك

الشعوب والجماعات البشرية، وأُلحقت بنموذج أوربي أصبح يغذّي تلك المناطق بالحياة، لأنّه امتدّ بنفوذهِ إلى أعماقها، وسيطر على المفاصل الرئيسة فيها. كان كل شيء يرتبط بأوربا التي أصبحت مركز العالم، والعالم غير الأوربي يحيا بها[1].

ثانياً: الثورة الفكرية والعلمية. خرجت أوربا من العصر الوسيط حينما أظهرت الإنتلجنسيا إلى الوجود حساً جديداً من خلال الفن والأدب والفلسفة والعلم. وبدأت الرؤى والتصورات الجديدة تتعارض مع تلك الموروثة، وانحسر نفوذ الكنيسة في الأوساط الثقافية عمّا كان عليه من قبل، وأصبح الاتصال بالماضي اليوناني والروماني محكوماً بعلاقة متحرّرة من سلطة التقاليد والكنيسة، ثم تفجّرت الثورة العلمية، التي استبدلت بكثير من المعتقدات أخرى جديدة، وأصبح العالم مجالاً للممارسة العقلية الغربية فـ«البنية الذهنية للأوربيين لا ترتضي حقاً إلا بمبادئ واضحة وجلية تفضي بسلسلة استنتاجات إلى نتائج تفرض نفسها بجلاء»[2]. وفكرة الكونية، الداعية إلى عولمة القيم والثقافات والعلاقات الاجتماعية، بدأت تتخلّى عن مضمونها الديني الذي أشاعته أحلام العصور الوسطى، وحلّ محلّه مضمون عقلي وعلمي يهدف إلى السيطرة على العالم. ويرى ديكارت أنّ البناء العلمي الذي تشيّده أوربا من أجل العالم كافة، ومنفعة التفلسف لها أهمية كبيرة؛ لأنها وحدها «تميزنا من الأقوام المتوحشين والهمجيّين»[3].

صار الغرب مصدراً لمدنيّة جديدة، فيما وسم العالم الآخر بالتوحش والهمجية، وأصبح القول بـ «حيويّة أوربا» و«خمول العالم» شائعاً،

---

(1) كلافال، بول، المكان والسلطة، ترجمة عبد الأمير إبراهيم شمس الدين، المؤسسة الجامعية، بيروت، 1990م، ص193.

(2) دوفيز، ميشال، أوربا والعالم في نهاية القرن الثامن عشر، ص20.

(3) ديكارت، مبادئ الفلسفة، ترجمة عثمان أمين، دار الثقافة، القاهرة، 1979م، ص48.

فـ «أكاديمية علوم باريس» تؤكّد، في القرن الثامن عشر، «أنّ أوربا هي ما تغيّر وما يتغيّر بتقدم معارفنا»، و«كل أجزاء العالم الأخرى هي في الجمود». ثنائية جديدة تحلّ محلّ ثنائيات تناسلت من بعضها قبل ذلك: في العصور الوسطى كان الإيمان يوضع قبالة الكفر، ومن قبل كان الرومان يوضعون مقابل البرابرة. وجاء الآن دور ثنائية الحيوية والخمول، والتمدن والتوحش. يعبّر أحد الرحالة في القرن التاسع عشر عن هذه الفكرة بقوله إنه في آسيا لا شيء يتغيّر «آسيا هي الجمود، أوربا بالعكس، تغيّر دائم»[1].

أصبحت الثقافة ممارسة روحية وعلامة مميزة للمتحضّرين. ويؤكد هيغل هذه الفكرة بقوله: «في أوساط المتمدّنين يسعى الإنسان إلى إعلاء قيمته بالثقافة الروحية، وذلك لأنّ تغيرات الشكل والسلوك وسائر المظاهر الخارجية لا تكون من نتاج الثقافة الروحية إلا لدى المتمدّنين وحدهم»[2]. وتحتشد النتاجات الفكرية والأدبية بالثنائيات الضدية: المدني في تعارض مع الهمجي، الإلهي في تعارض مع الطبيعي، الروحي في تعارض مع الحسي، وهي تستعيد جميعها روح الثنائيات الضدية المترسِّبة في المخيال والعقل على حدّ سواء، والمتأصّلة في الثقافة والتصوّرات التقليدية.

برزتْ أوربا بوصفها مكوِّناً ثقافياً، وحيثما شاعت نظمها الفكرية والسياسية والاقتصادية تكون أوربا. يبدو وكأنّ الفكرة الرومانية يُعاد إنتاجها مرة ثانية، فقد اختُزِل العالم حضارياً لكي ينطوي تحت شمول أوربا؛ فالفتح والكشف والتبشير والاحتلال كل ذلك كان ينتظم في سياق فكرة واحدة هي: بناء هوية أوربا. وهذا البناء يلزم الإجهاز على المكوِّنات الحضارية القائمة في العالم، وإذا تعذّر ذلك فاختزالها إلى أنماط معيقة لعلاقات جديدة تهدف إلى وحدة الإنسان والتاريخ. وبحسب مونتسكيو، «أوربا لم تعد سوى أمة

(1) دوفيز، ميشال، أوربا والعالم في نهاية القرن الثامن عشر، ص20.

(2) هيغل، المدخل إلى علم الجمال، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1980م، ص69.

مؤلفة من أمم عديدة»، ونشرُ الدين المسيحي يقوّي روابط هذه «الأمة»، فقاموس (**تريفو**)، الصادر في عام (1771م)، يقول إنّ «أوربا أصغر قارات العالم، لكنّ لها على الأجزاء الأخرى مزايا كثيرة: المزية الرئيسة هي: الدين الحقيقي الذي حفظته على النحو الأفضل، والذي تنشره بشكل رئيس منذ قرنين في أجزاء الكون الأخرى».

وفي الموسوعة، التي أشرف عليها ديدرو ودالمبير، يكتب جوكور، في نهاية القرن الثامن عشر، معرّفاً «أوربا» بأنّها «تفرض نفسها بالمسيحية التي لا تميل أخلاقها الخيِّرة إلا إلى سعادة البشرية». وقبل ذلك كان لامارتنيه يؤكد أنّ «أوربا هي الجزء الأعظم بالدين المسيحي الذي أصبحت شطره الأثمن ونوعاً ما مورده». و«الموسوعة» التي عُدَّت أنموذجاً للتنوير العقلي تعدّد فضائل أوربا، وتختتمها بـ «المسيحية». أمّا الأوربيون في قاموس (تريفو)، فتُنضَّد لهم الخصائص الآتية: «الأوربيون هم شعوب الأرض الأكثر تهذّباً، والأكثر تمدّناً، والأحسن صُنعاً. يبزّون جميع شعوب سائر العالم في العلوم والفنون... في التجارة، في الملاحة، في الحرب، في الفضائل العسكرية والمدنية، إنهم أكثر بسالة، أكثر فطنة، أكثر كرماً، أكثر نعومة، أكثر اجتماعية، وأكثر إنسانية»[1].

فكرة «السموّ الأوربي»، وفكرة «امتدادية أوربا» وشموليتها، وفكرة «أوربا مركز العالم»، ستفرض نفسها في القرن الثامن عشر؛ حيث تصبح أوربا، حسب دوفيز، «الوسيط للتقدم الكوني»، و«السيد المعطاء» الذي ينبغي على العالم أن يكون «معتمداً عليه سياسياً وتكنولوجياً»[2]؛ ذلك أنّ ما تهدف إليه الحضارة الغربية، كما يذهب توينبي، هو «جمع العالم الإنساني كله في مجتمع كبير واحد، والسيطرة على كل شيء فوق هذه الأرض، وفي

(1) أورد دوفيز النصوص المذكورة في: ص20-22.

(2) رسل، برتراند، حكمة الغرب، ترجمة فؤاد زكريا، عالم المعرفة، الكويت، 1983م، 2: 287.

البحار والأجواء، التي ستصل إليها الإنسانية عن طريق التقنية الغربية الحديثة»[1].

تضافرت، منذ بداية القرن السادس عشر، مقوّمات ظهور الغرب الحديث، الذي سعى إلى تجاوز تناقضاته، بإعلان ضمني ومن طرف واحد: اعتبار العالم بأجمعه ميداناً للاستثمار الاقتصادي والفكري والسياسي. اقتضى هذا الهدف السيطرة على معظم ما كان يعرف بـ «العالم القديم» خارج «القارة». والكشف عن «عوالم جديدة»، وإلحاقها بأوربا بالقوة، وتجاهل خصوصياتها وقيمها، وإعلان ولادتها طبقاً لطقوس كنسية. ولا غرابة في أن يخلع كولومبوس على المدن التي «اكتشفها» في «العالم الجديد» تسميات مثل: سان سلفادور، وسانتا ماريا، أو اقتداء بملوك البلاط الإسباني وأميراته مثل: إيزابيلا، وفرناندا، وجوانا، مستعيناً بكلّ الموروث الديني والزمني لإضفاء أسماء جديدة على كلّ المناطق التي يمرّ بها، معلناً أنّها من أملاك الكنيسة والملك الإسباني؛ لأنّها مُنحت الأسماء الصحيحة المعبرة عنها، وكذلك فعل دي ألبوكيرك في طوافه البحري الطويل في بلاد الشرق. فـ «إطلاق الأسماء على الأشياء يساوي امتلاكها»[2].

وحيثما وصل الغربيون أعلنوا أنّ هدفهم إدراج «العالم الخامل» في سياق التاريخ الإنساني الحيوي. وظهرت رسالة «الرجل الأبيض» مثلّث الوجوه: الفاتح المسلح، والمبشّر الديني، والباحث عن الثروة. وترتّبت علاقات الأوربي بغيره في ضوء علاقة جديدة هي علاقة المتبوع بالتابع. وقد عبّر الأدب السردي رمزياً عن هذه العلاقة الملتبسة على لسان دانيال ديفو في روايته (**روبنسن كروزو**)؛ إذ يقوم «كروزو» الأبيض بتعليم «فرايدي» الملوّن التفكيرَ والفهم والسلوك، ليوفّق في خدمته، خدمة الرجل الأبيض. وإذا وضعنا تلك

(1) توينبي، أرنولد، الإسلام والغرب والمستقبل، ترجمة نبيل صبحي، الدار العربية، بيروت، 1969م، ص36.

(2) تودوروف، تزفيتان، فتح أمريكا ومسألة الآخر، ص33.

العلاقة تحت النظر العقلي لتحليل مكوِّناتها، نجد أنّ العلاقة بينهما، متبوعاً وتابعاً، تقوم على الركائز الآتية: قيم روحية، قيم فكرية، قيم سلوكية؛ أي أنّ الأبيض يلقن الملوّن الدينَ، والعقلَ، والأخلاقَ. إنّ المتبوع يبشّر بهذه القيم، كغطاء مُخفِّف لواقعة التبعية ذاتها، أمّا التابع فيتلقّاها لا لكي يحقّق بها ذاته، وإنّما ليخدم بها سيده، ويكون ماهراً في التعبير عن ولائه وطاعته. الكلمة الأولى التي يتعلّمها التابع من المتبوع هي «نعم» بلغة السيد. الطاعة أولاً. التبعيَّة تعني تفوّق طرف على آخر، وهي تنظم العلاقات بناء على هيراركية خطيرة تحجب معرفة الآخر، بقدر ما تحجب معرفة الذات على حقيقتها.

2- تفرّد الرؤى وخرافات الأصل: قضيّة النقاء:

استندت المركزية الغربية إلى مجموعة من الرؤى ذات الطابع الثقافي، فقد قامت على منظورات ثقافية. وقد أدّت الثقافة دوراً في التمايز والتراتب بين الغرب والعالم الآخر. وذهب سمير أمين إلى أنها قامت على افتراض وجود مسالك تطوّر خاصة لمختلف الشعوب لا يمكن إرجاعها إلى فعل قوانين عامة تنطبق على الجميع. وهي، في الوقت الذي لا تهتم فيه بكشف القوانين التي تحكم تطور المجتمعات، تقترح على الجميع محاكاة النمط الغربي بوصفه الأسلوب الفعّال والوحيد لمواجهة تحدّيات العصر[1]. إلى ذلك يضيف: إنّ الثقافة الأوربية الحديثة قامت على أساس خرافة مفادها: الادّعاء بالاستمرارية في تاريخ القارة الأوربية، وإبداع جذور قديمة وهميّة للتضاد بين هذا التاريخ المزعوم وبين تاريخ المنطقة، التي تقع على الشواطئ الجنوبية للبحر المتوسط. هذا هو مضمون التمركز الغربي، وهو مضمون قسّم العالم إلى مركز وأطراف، استناداً إلى اختراع خرافة «الغرب الأبدي» المضاد لـ «الشرق الأبدي». وقد كان هذا الاختراع المزدوج ضرورياً من أجل تأكيد غلبة عناصر التطوّر المستمر في «الغرب» وغلبة عناصر الثبات في «الشرق»[2].

(1) أمين، سمير، نحو نظرية للثقافة، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1989م، ص75.
(2) المرجع نفسه، ص89-90.

ظهر هذا التصوّر بفعل مؤثّرين متداخلين أولهما: جملة التحوّلات الكيفية في النظام الاجتماعي الأوربي؛ بما أدّى إلى بروز الرأسمالية بوصفها نمطاً للحياة، وذلك من خلال سيطرتها على الأنشطة الاقتصادية، وثانيهما: الانطلاق لغزو العالم بهدف إشباع الحاجات التي استجدَّت، وتوسيع المجال الأوربي اقتصادياً، بما يكفل إيجاد توازن اجتماعي واقتصادي يتطلبه هذا النظام؛ إذ أصبح العالم خارج القارة الأوربية يُفهم على أنه مساحة تتمدَّد فيها أوربا، لأهداف تتّصل بأوضاعها الخاصة. وهكذا سيكون عصر النهضة، الذي تزامن مع اكتشاف أمريكا، متميزاً ممّا سبقه؛ لأنّه أبرز إلى الوجود «إدراك الأوربيين أنّهم أصبحوا قادرين على فتح العالم كله»؛ أي أنهم، منذ ذلك التاريخ، «أدركوا مدى تفوُّقهم المطلق على غيرهم، أدركوا أن هذا التفوّق قد جعل فتح العالم لمصلحتهم لا يعدو كونه مشكلة وقت، فأصبح احتمالاً لا بدّ أن يتحقّق، ولو أنّ هذا الفتح قد استغرق وقتاً طويلاً بالنسبة إلى الوعي بإمكان تحقيقه»[1].

طبقاً لهذا التصوّر، يمكن القول إنّ التزامن بين التمركز حول الذات، من خلال تطوير، وإعادة إنتاج، مزدوجة لجملة من السمات، وبين التوسّع الذي اقتضته ظروف البناء الداخلي للنظام الرأسمالي، قد مارس فعالية عميقة في إظهار هوية الغرب، التي شحنت نفسها بمقومات تاريخية ودينية وعرقية، واختزلت العالم غير الغربي إلى مجموعة أنماط حياتية واقتصادية غير واعية ومتعثرة وساكنة واستبدادية ومفتقرة إلى قوة الاستكشاف والتحليل والاستنتاج. وكما هو بيّن، كان الغرب أيضاً، في هذه الممارسة التي شكّلت هويته، منقسماً بين ضربين من الأفعال: ضرب يستحوذ فيه على مقوّمات ليست له، وآخر يُقصي فيه مقومات لغيرِهِ. وقاد هذا إلى تشكيل إيديولوجيا تؤدّي ثلاث وظائف رتّبها سمير أمين بالصورة الآتية:

(1) المرجع نفسه، ص76.

1- الوظيفة الأولى: غايتها إلقاء قناع على جوهر الطابع الرأسمالي، وذلك من خلال إحلال خطاب عقلانية أداتية ذات مغزى متعدّ للتاريخ محل الوعي بطابع القاعدة الحقيقية التي يقوم عليها ذلك النظام، وهي الاستلاب السلعي.

2- الوظيفة الثانية: غايتها إضفاء قناع آخر على نشأة الرأسمالية من خلال رفض البحث عن قوانين عامة تحكم تطور البشر بأجمعه لفرض القفزة الرأسمالية، وإحلال بناء خرافي محله ينتظم في اتجاه ذي مسارين؛ الأول: ادعاء أن هناك خصوصيات خاصة بالتاريخ «الأوربي» تفسر هذه «المعجزة». والثاني: الادعاء المتكامل بأنّ خصوصيات المجتمعات الأخرى هي خصوصيات مضادة وعكسية. وعلى هذا النحو قامت هذه الإيديولوجيا بدورها الأساسي في منح مشروعية للتمركز الأوربي مفادها أنّ الرأسمالية كان لا بُد من أن تظهر في أوربا، ولم يكن من الممكن أن تظهر في مكان آخر.

3- الوظيفة الثالثة: غايتها تكميلية، ومفادها رفض الربط بين عملية تراكم رأس المال من جهة، وبين سمات النظام الحقيقية، بوصفه نظاماً قائماً على استقطاب يضمن ديمومة التناقض بين مركزه وأطرافه من جهة أخرى. وهنا تلجأ الإيديولوجيا إلى أسلوب رخيص هو اعتبار أنّ وحدة التحليل في تفسير طبيعة النظام يجب أن تكون العالم بكليته، الأمر الذي يؤدي بدوره إلى إرجاع التفاوت بين التشكّلات الوطنية إلى أسباب «داخلية».

وهكذا تؤدّي هذه الإيديولوجيا دوراً أساسياً في تأكيد الأحكام المسبقة الخاصة بتلك الخصوصيات التي تميّز الشعوب، وإعطائها طابعاً يتعدّى التاريخ. وبهذه الكيفية تعطى الإيديولوجيا السائدة مشروعية مزدوجة للرأسمالية بوصفها نظاماً اجتماعياً، وللتفاوت على الصعيد العالمي الذي يقترن به. وقد قام تكوين الإيديولوجيا الأوربية بالتدريج بدءاً من عصر النهضة حول اختراع تلك الحقائق المطلقة و«الأبدية» من أجل تأكيد مشروعية النظام. من هذه الحقائق المخترعة: خرافة أنّ الإغريق هم «أسلاف» الأوربيين، والميل إلى

تفسير المسيحية على أنّها تمتاز بميزات تعطيها «تفوقاً» على الأديان الأخرى، التي أقامها «الاستشراق»، واختراعه خصوصياتٍ مضادة تميّز المجتمعات الشرقية، وأخيراً العنصرية البحتة المتصلة بالتعصب العِرْقي[1].

أبرزت هذه الوظائف المتضافرة الغرب على أنه الحقيقة الحيّة، وطمست، في الوقت نفسه، ما سواه. أصبح الغرب هو الحقيقة التاريخية، وما غيره حالات عابرة وسكونية وأمشاج متناثرة. ومؤدّى هذه الفكرة قياس المجتمعات الأخرى بالمعايير التي وضعها الغرب لذاته. وحقيقة الأمر أنّ «وراء كل المجتمعات الإنسانية ماضٍ هو بالدرجة نفسها من العظمة تقريباً، ولكي نتعامل مع بعض المجتمعات على أنّها "مراحل" من تطور البعض الآخر علينا القبول حينئذٍ بأنّ ثمة شيئاً حصل لهذه الأخيرة، ولم يحصل بالنسبة لتلك-أو القليل جداً من الأشياء. بالفعل نتحدّث اختيارياً عن "شعوب بلا تاريخ" هذه الصيغة تعني فقط أنّ تاريخها مجهول، وسيبقى كذلك، لكن هذا لا يعني أنه غير موجود... في الحقيقة لا وجود للشعوب الطفلة، كلّ الشعوب راشدة، حتى تلك التي لم تكتب تاريخ طفولتها وفتوتها»[2].

وانتقد كلود ليفي ستروس هذا التصور الاختزالي قائلاً: «إننا (=الغربيين) نَعُدّ كلّ ثقافة تتطوّر في اتجاه موازٍ لثقافتنا (=الغربية) ثقافةً تجميعية؛ أي تلك التي يكون تطورها بالنسبة إلينا ذا معنى، في حين تبدو لنا سائر الثقافات سكونية؛ ليس بالضرورة لأنّها كذلك، ولكن لأنّ خطّ تطورها لا يعني شيئاً بالنسبة إلينا؛ أي أنه غير قابل للقياس في حدود نظام المرجع الذي نستعمل». ويذهب إلى كشف جوهر الاختلاف بالقول: «في كلّ مرة نكون مضطرين إلى وصف ثقافة إنسانية بأنّها جامدة أو سكونية، علينا إذاً أن نتساءل عمّا إذا كان هذا الجمود الظاهر ليس ناتجاً عن الجهل الذي نحن فيه بالنسبة إلى منافعها

(1) المرجع نفسه، ص78-80.

(2) شتراوس، كلود ليفي، العرق والتاريخ، ترجمة سليم حداد، المؤسسة الجامعية، بيروت، 1981م، ص23.

الحقيقية، بوعي أو لا وعي، وإذا لم تكن هذه الثقافة ذات المقاييس المختلفة عن مقاييسنا ضحية الوهم نفسه، فيما يتعلق بنا. وبكلام آخر، نبدو الواحد للآخر مجردين من أية منفعة، وذلك فقط لأننا لا نتشابه»[1].

أكد غارودي أنّ الغرب، منذ عصر النهضة، حوّل علاقة الإنسان بالطبيعة إلى «علاقة فاتح براضخ»، وهذه العلاقة فرضتها علاقة جديدة هي علاقة التنافس بين الإنسان والإنسان، واستتبع ذلك أن ظهرت إيديولوجيا لم تتوقّف عند حدود تنظيم هذه العلاقات، إنّما التبشير بها، وكلّ هذا أفضى إلى بروز ظاهرتين: ظاهرة «رجل المشروع»، وظاهرة «إرادة الربح والسيطرة»، ومن ثمّ ظهر «الغازي» الذي لم يتردّد بتوجيهٍ من العلاقتين المذكورتين، «لا في اقتحام تخوم العالم المعروف، ولا في تدمير القارات والحضارات». وفي ضوء هذه الخلفية من العلاقات أبرزت الثقافة الأوربية إلى الوجود الموضوعات المركزية الآتية:

1- رجحان جانب الفعل والعمل، بمعنى النظر إلى العمل بوصفه قيمة مطلقة، وهذا يؤدي إلى تمجيده تمجيداً وحيد الجانب باعتباره تحقيقاً للذات، سيؤدي -لا محالة- إلى نفعية وخضوع مستديم للآلة، وكلّ هذا سيفرض ظهور المجتمع الاستهلاكي الذي أصبح الآن حقيقة واقعة.

2- رجحان جانب العقل؛ أي الإيمان بقدرة العقل الجبارة لحلّ جميع المعضلات، وهذا الأمر قاد إلى ظهور العقلانية بوصفها «ديانة وسائل» فانحلَّ الفكر إلى الذكاء وحده.

3- رجحان اللانهائي؛ أي فكرة النمو الكمّي اللانهائي، وغير المحدود في الإنتاج والاستهلاك. وهذه القضية جعلت الغرب يستعين بالتقنية لإنتاج كلّ شيء، بغضّ النظر عن قيمته الأخلاقية، فالإنتاج هنا لا يقترن بغاية، إنما بالسعي إلى الإنتاج وتطويره إلى ما لا نهاية. وهذا الاطراد سيؤدي إلى خلق

(1) المرجع نفسه، ص31 و34.

حاجات ورغبات تتصف بأنّها مصطنعة إلى أبعد مدى، ومؤذية أعظم الإيذاء؛ لأنّها تفترض إنتاج وسائل لإشباعها. وهذا مبدأ خطير يصعب تنظيم نتائجه؛ لأنه يربط كلّ شيء بالكم، وسيكون هذا الكم هو المعيار المتحكّم في كلّ شيء، والمحدّد لكلّ شيء. وهو لا يربط الإنتاج ولا الاستهلاك بمشروع إنساني، فهل المطلوب زيادة الأرباح، أم تنمية أحوال الإنسان؟ ويخلص غارودي إلى القول: «إنّ حضارةً تقوم على إحالة الإنسان على العمل والاستهلاك، وإحالة الفكر على الذكاء، وإحالة اللانهائي على الكم، هي حضارة مؤهّلة للانتحار»[1].

يصرُّ غارودي على أنّ كلمة «الغرب» «كلمة رهيبة»[2]، وهو إصرار تُفهم دلالته إذا عرفنا أنه أخذ يشدّد، في أكثر من مناسبة، على أنّ «الغرب عارض وطارئ، وأنّ ثقافته شوهاء»[3]، وأنه «أخطر عارض طرأ في تاريخ الكرة الأرضية، وقد يقود اليوم إلى فنائها»[4]. ويستثمر غارودي المشابهة اللفظية بين الغرب (occident) وبين طارئ أو حادث أو عارض (accident)، فيقول بالفرنسية عبارته النقدية: (L'occident est un accident)، ويُعلن دائماً بُغضه للمضمون الإيديولوجي الذي تنطوي عليه كلمة «الغرب». وينبغي ألا يُفهم من هذا أنّ موقف غارودي يقوم على تصوّر يفتقر إلى الدقة والمعرفة بتاريخ الغرب. ومن المفيد هنا أن نرى الدوافع والحيثيات التي تُرغم فيلسوفاً مثل غارودي على إصدار هذا الحكم، وهو أمر يتصل بصلب البحث عن الأفق الذي يتحرّك فيه مفهوم «المركزية الغربية»، وكان الشاعر فاليري قد أكّد مرة أنّ أوربا وليدة تقاليد ثلاثة:

(1) غارودي، روجيه، حوار الحضارات، ترجمة عادل العوّا، منشورات عويدات، بيروت، 1978م، ص37.
(2) المرجع نفسه، ص42.
(3) المرجع نفسه، ص17.
(4) غارودي، روجيه، وعود الإسلام، ترجمة مهدي زغيب، الدار العالمية، بيروت، 1984م، ص13. وانظر: حوار الحضارات، ص8 و37 و93.

1- في المجال الأخلاقي: المسيحية، وبوجه أدقّ الكاثوليكية.
2- في مضمار الحقوق والسياسة والدولة: تأثير موصول للقانون الروماني.
3- في حقل الفكر والفنون: التقليد الإغريقي.

يتمثل احتجاج غارودي حول قضيّة هذا التأصيل المتعسّف بالقول إنه حتى في حال كون أوربا هي فعلاً وريثة هذه التقاليد الكبرى (وهو أمر غير متفق عليه وموضوع خلاف)، تجاوزت الإيديولوجيا الغربية الحديثة كلّ منطق حينما تعمّدت فصل هذه المؤثرات عن منابعها؛ وبهذا تكون أنشأت غرباً مطلقاً، شأنه في ذلك شأن انبجاس نبات، ثمّ فرض حظر على تقصّي جذوره، وسيظهر هذا الانبجاس على أنّه فريد، تمّ بمعجزة تاريخية. وبالإصرار على القول إنّ الغرب قد طوّر تلك التقاليد التي اقتضتها ظروف خاصة وثابتة، انعزل الغرب جوهرياً عن أصول حقيقية له، وادّعى الانتماء إلى تراث إغريقي-روماني، ويهودي-نصراني، وبذلك أقصى المؤثرات الشرقية التي تحدّرت منها تلك التقاليد والمؤثرات[1].

تتمثل وجهة نظر غارودي في أنّ أصول الغرب يجب البحث عنها في بلاد الرافدين ومصر؛ أي في آسيا وأفريقيا؛ لأنّ هذه المراكز الحضارية هي التي غذّت كلّ الحضارات اللاحقة بتصوراتها وأفكارها. ثمّ يناقش الفرضية القائلة إنّ الغرب طوّر حالة فكرية للسيطرة على الطبيعة والناس، حيث بدت هذه الفكرة وكأنّها غربية خالصة. وهذه النظرة إلى العالم ترقى، في حقيقة الأمر، إلى الحضارة العراقية القديمة. وبافتراض أنّ الفلسفة الإغريقية وُلدت في آسيا الصغرى مع طاليس، وإنكسماندرس، وإنكسيمنس، أكسينوفان، وهيرقليطس، وديمقريطس، فإنّ الأمر، الذي ينبغي ألا يغرب عن بال، أنّ هؤلاء الفلاسفة «حملوا جميعهم الطابع الآسيوي». ويستطرد غارودي مفصِّلاً هذا الموضوع، ورافضاً فكرة الأصل الإغريقي الخالص للحضارة الغربية،

(1) غارودي، حوار الحضارات، ص93.

قائلاً: إنّ ذلك الأصل ما هو إلا ثمرة زواج فينيقيا وكريت ومصر. وكان أفلاطون شديد الإعجاب بمصر، ومنها تحدّر مفهوم الثنائية في فلسفته. وتأثير مصر في فنون الإغريق أعظم من أن يُحصر في هذا المجال، وإلى مصر يُعزا الفضل في تطوير مفهوم الصيرورة مجسداً في الانبعاث المتجدّد لـ (أوزيريس). ومشكلة المصير والموت إنّما ظهرت أيضاً في حوض وادي النيل، وكذلك مبادئ الهندسة التي نقلها فيثاغورس إلى اليونان، وبوصول أخناتون إلى فكرة التوحيد، يكون قد «جهد لتحويل البشرية بتغيير وعي الإنسان بعلاقته بالإلهي». ورؤية العالم، التي تُعدّ الآن غربية، ترجع بتاريخها إلى أكثر من ثلاثة آلاف عام قبل الميلاد، وهي ترتدي شكلها خارج أوربا في مصر وفي بلاد الرافدين؛ إذ الإنسان يعارض الطبيعة التي يريد أن يكون سيدها المطلق، ويودّ أن يضادّها بفرديته وبفكره المجرد. وقد نجم عن انفصام الغرب عن منابعه الشرقية إفقار الإنسان، وغدا التباين قاسياً بالنسبة إلى الرؤية الشرقية عن العالم، وهي تؤلف بين حب الطبيعة وبين التقوى تجاه الناس، وترفض الفردية الوهمية في مسعى انصهارها مع الطبيعة.

إذا كانت المركزية الغربية تسعى إلى إقامة تعارض بين الغرب والعالم بحجّة أنّ الغرب هو الذي، عن طريق الإرادة الفردية، أخضع الطبيعة لإرادته، فإنّ غارودي يرى أنّ هذه الخلاصة شاذة، ولا تصلح معياراً لادّعاء التفرّد المطلق في العالم، ذلك أنّه في معظم أرجاء العالم تستمر ثقافات وحضارات في النمو، دون أن تستند إلى الفرد ولا إلى المفهوم؛ بل تنطوي على علاقات حبّ الطبيعة، وعلاقات بين الناس من شأنها رفض الفردي والاستبدادي لصالح الحياة الجماعية، وهي تقتضي أيضاً علاقات مع الإلهي قوامها تحرّرٌ من أسر الماضي والحاضر على قدر سواء، وإبراز الجديد في صورة شاعرية. والغرب وحده، وهو شبه جزيرة من آسيا ملقاة خلف الأورال، وعلى شواطئ المتوسط، يبدو، بمذهبه الثنائي وبفرديته وبمذهبه العقلي الوحيد البعد، استثناءً بائساً في الملحمة الإنسانية، التي بدأت قبل ثلاثة

ملايين سنة في أفريقيا، والتي تستمر خلال ستين قرناً في جميع القارات حتى عصر النهضة الغربية، بامتلاك أسلحة أكثر تدميراً جداً من الأسلحة السابقة، وقد استعبد الغرب العالم وسيطر عليه بخنق جميع الثقافات الأخرى[1].

تمتد لهجة غارودي الانتقادية القاسية إلى الماضي، الذي ادّعى الغرب أنه يكوّن أحد أصوله الأساسية، في محاولة لتفكيك البناء الداخلي الذي أفضى إلى التمركز وفقاً للطريقة التي أنتج بها ذلك الماضي، فيرى أنّ الميزة التي ادَّعتها المركزية الغربية، وهي: تفوق المفهوم والعقل المجرد، ومن ثَمّ الاطّراد المتزايد للأفراد الذي جرَّ إلى سيادة النزعة الفردية، كلّ هذا هو الذي قاد إلى ظهور الغرب التوسعي. ويرى أنّ المغالطين، الذين يمجّدون الفرد، يستخدمون مداولة المفهوم استخدام أداة سيطرة بيد هذا الفرد. ورجحان الفرد وسيطرة المفهوم سيطرة شاملة يظلان أمرين ثابتين في تصور الغرب عن العالم، من بروتاغوراس الذي يقول إنّ «الإنسان مقياس الأشياء كلها»، حتى ديكارت صاحب «أنا أفكر»، وطموحه في أن يجعلنا بتوسط المفهوم «سادة الطبيعة ومالكيها». وبسبب طغيان المفهوم والذات، وُلد إنسان البعد الواحد، ولأنّه لا يمكن لتلك الذوات المنفرطة أن تنظّم في كيان اجتماعي؛ لأنه يستحيل إقامة تجمّع من جواهر فردية، بدأ الحلم بالطاغية الذي له القدرة، بالقوة، على أن يجعل تلك الذوات تنصاع له في تجمّع. وحلم أفلاطون في (**جمهوريته**) خير تعبير عن تلك الرؤية الرغبوية، فجمهورية أفلاطون، إذا أخذت بخلاصتها النهائية، ستفضي، حسب مقتضى تطورها السياسي، إلى الطغيان، وما وقع بعد ذلك جاء مطابقاً لنبوءة أفلاطون المجازية. لقد انحطّت منظومة المدن الإغريقية، وآلت الأمور إلى ما كان يحلم به أفلاطون، ذلك أنّ ملكاً من الملوك سيفرض نفسه على الناس قاطبةً ذات يوم، وتجسّد ذلك بشخص الإسكندر المقدوني[2].

(1) غارودي، وعود الإسلام، ص13، وحوار الحضارات ص17.

(2) غارودي، حوار الحضارات، ص22-23.

يقوم تحليل غارودي للأثر الإغريقي، الذي عُدَّ الأصل الذي انبثق عنه الغرب الحديث، على أساس أنّ القول بانقطاعه عن غيره سيؤدّي إلى الانهماك في نسج ورم ذاتي من التصورات، هي التي قادت إلى دمار الإغريق. ويُفهم من تحليل غارودي أنه ما إن استقامت بلاد الإغريق، ونضجت، وأنتجت المفاهيم، حتى انتهت بأن أصبحت ضحية للمفاهيم ذاتها، فصياغة واقع في ضوء المفاهيم، كما يتجلى في فلسفة أفلاطون وأرسطو، أَمر يبدو مناقضاً لمنطق الظواهر التي منها تُشتق المفاهيم. لقد وُظِّفت خرافة «الأسلاف الإغريق» في خدمة الإيديولوجيا الحديثة التي أنتجها الغرب منذ عصر النهضة، على اعتبار أنّ أولئك الأسلاف هم المصدر للتفكير العقلاني؛ لأنّ مجمل نشاط الفلسفة الإغريقية انصبّ حول «العقل». فيما شُغلت الفلسفات الأخرى بمجموعة من التأملات الميتافيزيقية المبسَّطة.

يكشف التصوّر الحديث للحقبة الإغريقية ذلك العصر وكأنّه عصر العقل بامتياز، وأنّ اليونانيّين انتُدِبوا لتحقيق التصورات العقلية، ولكنّ هذا التصور سينهار إذا عرفنا أنّ ممارسة الفلسفة كانت مقتصرة على فئة محدودة جداً، وطالما عبّر أقطاب تلك الفئة عن ضيقهم بسوء الفهم الذي يُجابهون به. وقد فنّد أفلاطون هذا التصور، حينما قدم «الأثينيّين» على أنهم معارضون للحكمة، وقد جاء ذلك على لسان سقراط في محاورة «أوطيفرون»، مخاطباً هذا الأخير بقوله: «ليس ضحكهم -يا عزيزي أوطيفرون- بذي خطر، فقد يقال عن رجل إنه حكيم، لكن الأثينيّين، فيما أحسب، لا يكلفون عناية بشأنه، إلا إذا أخذ يبث في الناس حكمته، عندئذٍ يأخذهم الغضب»[1].

ومعلوم أنّ سقراط في محاورة «الدفاع» لم يدّخر وسعاً في تقريع الأثينيّين؛ لأنهم لم يدركوا سرّ «الحكمة» التي كان يبشّر بها[2]. ويمكن اعتبار

(1) أفلاطون، محاورات أفلاطون، ترجمة زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1966م، ص13-14.

(2) المرجع نفسه، ص47-78.

الحكم، الذي أصدرته نخبة من القضاة الأثينيّين في حقّ سقراط، وهو الموت، أكبر شاهد إثبات -إذا صدق- على ضيق الممارسة العقلية، ولاسيما أنّ سقراط انتدب نفسه لتلك الممارسة، لكنّه، على العكس، اتُّهِمَ بإفساد الشباب. والواقع أنّ كلّ هذا يُفقر التصوّر الشائع عن تلك الحقبة؛ ذلك أنّ مظان الفلسفة الحديثة معبأة بالقول إنّ الحضارة الإغريقية هي وحدها القادرة على أن تمنح الفلسفة بشكل عام شرعيتها[1]. ننتهي إلى ذلك، دون أن نغفل أنّ العقلانية كانت محوراً أساسياً في خطاب الفلسفة الإغريقية.

أدى القول إنّ الغرب الحديث هو وريث الإغريق وخلفهم، إلى اصطناع نظرية الطبائع، وهي نظرية عنصرية ومتعصِّبة مؤدّاها أنّ للشعوب طبائع تتوارثها، وقد دعّمت هذه النظرية مقولاتها بكشوفات علم الأجناس الحيوانية كما ظهر عند داروين، ثم عمّمت النتائج على الأجناس البشرية، اعتماداً على فرضية تقول بوجود سلالات بشرية ترث سمات ثابتة تتجاوز مراحل التطور التاريخي للمجتمع، وأنّ تلك السمات الوراثية هي المسؤولة عن اختلاف التطورات الاجتماعية. وقد أدّى علم اللغة، الذي كان حديث النشأة، دوراً مهماً في تأكيد هذا الحكم المسبق. والطريف أنّ نظرية الطبائع العِرْقيَّة هذه تقول بنمطين من الخصائص، أحدهما يمثل الطرف الإيجابي، والآخر يمثل الطرف السلبي. وقد أقام الفكر الغربي المتمركز حول ذاته تعارضاً بين اللغات والشعوب الهندية الأوربية من جهة، واللغات والشعوب السامية من جهة أخرى، وتمّ إقرار التضاد الآتي: إنّ «الأوربيين» المتحدّرين عن الجنس الإغريقي يتَّسمون بميل فطري إلى ممارسة الحرية والعقل، بينما يتصف «الشرقيون» باستمرائهم العبودية، وعجزهم عن الممارسة العقلية الصحيحة[2].

---

(1) نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ترجمة سهيل القش، المؤسسة الجامعية، بيروت، 1983م، ص43.

(2) أمين، سمير، نحو نظرية للثقافة، ص96. وللتفصيل نحيل على العرض الموسع =

لاقت هذه النظرية صدىً كبيراً في أوساط الباحثين والمفكرين، وانتظمت منهم «سلسلة عرقية» في ألمانيا وفرنسا أبرزهم: غوبينو، غومبلوفكس، راتسنهوفر، فولتمان، تشمبرلن، لابوج، وغيرهم. ويُعدّ غوبينو أبرز دعاة هذه النظرية، وقد ترك فيها كتاباً بعنوان (**بحث في تفاوت الأعراق البشرية**)، الذي ذهب فيه إلى أنّ التفاوت بين الأعراق موافق لنظام الطبيعة، ولا يمكن لأحد أن يعارض ذلك. وبحسب رأيه، «الأعراق الدنيا» غير مؤهلة للحضارة، إنما خلقت لتخدم بوصفها عبيداً، كآلات حية، كحيوانات جرّ لـ«الأعراق العليا»، ويضيف أنّه «في القسم الشرقي من المعمورة لم يحدث الصراع الدائم للأسباب السلالية إلا بين العنصر الأرياني من جهة والمبادئ الزنجية والصفراء من الجهة الأخرى. ولا أرى حاجة لملاحظة أنّه حيث لم تُقابل الأعراق السوداء إلا مع ذاتها، حيث دارت الأعراق الصفراء أيضاً في دائرتها الخاصة، أو كذلك حيث الخلائط السوداء والصفراء تتصارع اليوم، لا مكان لتاريخ، بما أنّ نتائج هذه النزاعات عقيمة جوهرياً، مثل الحوامل السلالية التي تُحدّدها؛ لذا لم يظهر منها شيء، ولم يبقَ منها شيء.. التاريخ لا يخرج إلا من تماس «الأعراق البيضاء». ثمّ خلص غوبينو إلى ما له علاقة مباشرة بموضوعنا، فقال: «الفحص الأوَّلي يبرز واقعة مهمة: العرق الأبيض لا يظهر قط في الحالة البدائية التي نرى فيها الأعراق الأخرى، منذ اللحظة الأولى، يبدو مثقفاً نسبياً، ومالكاً العناصر الرئيسة لحالة عليا ستنمو فيما بعد بأغصانها المتعددة لتفضي إلى أشكال متنوعة من الحضارات»، إلى ذلك يضيف فولتمان قائلاً: «العرق الشمالي هو بالجوهر مستودع الحضارة الأمين»[1].

= الذي قدّمه حسين مروة عن نتائج هذه النظرية في: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، 1985م، 1: 113-121.

(1) أورد هذه النصوص لوكاش، تحطيم العقل، ترجمة إلياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، 1982م، 4: 69، 71، 81.

ومعروف أنّ رينان قد ذهب إلى القول إنّ اللغات الهندية الأوربية بلغت درجة الكمال، بينما اللغات السامية «شنيعة التركيب»، ثمّ استدرج من هذه التأملات غير العلمية حول التركيبات اللغوية مجموعةً من الاستنتاجات حول سمات فكر الشعوب الموصوفة. وفي هذا المضمار صار الشرقيون أناساً لا يخرجون عن إطار «البحث عن المطلق»، بينما الشعوب الغربية تميل تلقائياً إلى المعرفة العلمية، وإدراك مفهوم النسبية. ومن ثَمَّ أنضجت رؤية إنسانية شاملة، وقد نقلت روح هذه العنصرية إلى ميدان الدين، فَعَدّت المسيحية ديناً متفوقاً بصورة مطلقة. وغوبينو، الذي أوردنا قبل قليل شذرات من أقواله، يقول: «إنّ المسيحية هي أعلى تظاهر للثقافة». والنتيجة التي قادت إليها نظرية الطبائع العِرْقيَّة غاية في الخطورة؛ فقد حدّدت «هويات» الحضارات، وذلك أدى إلى تمرين عبثي بسبب الإفراط في تبويب الشعوب، ولم يقتصر دورها السلبي على الشعوب غير الأوربية. إنما طال أثرها شعوب أوربا، فقد ذهب كثير من أنصار هذه النظرية إلى تقويم الشعوب الأوربية من حيث درجة «أوربيتهم» طبقاً لقربها أو بعدها من نمط أوربي مزعوم.

كتب كرومر حاكم مصر في عهد الاحتلال البريطاني: إنّ الإنجليز ثمّ الألمان أكثر أوربية من الفرنسيّين والروس، بمعنى أنّهم عِرْق أرقى. ولم يقم هتلر بعد ذلك إلا بتعديل خفيف يتصل بدرجة الأولوية، فأعطاها للألمان، مبقياً على الترتيب نفسه. ولا شكّ في أنّ هذه النظرية قد سوَّغت شتى صنوف الاستغلال والاحتلال والإبادة، باسم الرفعة في الجنس التي تبيح إلحاق الضرر بالجنس الأدنى، وقد أخذت لها وجهاً معاصراً هي العنصرية الثقافية القائلة إنّ الحضارات تظلّ ثابتة ومتمحورة حول نواة واحدة من القيم التي لا تتغيّر بتغيّر الظروف[1].

في ضوء هذه المعطيات، تتعثّر معرفياً الفرضية القائلة إنّ الحضارة الغربية الحديثة هي نتاج صافٍ يجد جذوره كلّها في الموروث الفكري

(1) أمين، سمير، نحو نظرية للثقافة، ص97.

الإغريقي، ويبرهن توينبي على أنّ المؤسسين الأوائل لذلك الموروث مثل: طاليس، وإنكسماندرس، وهيرقليطس، لم يكونوا أثينيّين، بل «أغارقة آسيويون»، و«لم يقم أيّ مواطن أثيني بدور متميّز في تطوير العلم الهليني لا في البدء ولا حتى في أيّ مرحلة تالية»[1]. والتعسُّف في عملية التأصيل، والبحث عن نقاء مطلق موهوم، قاد إلى ظهور وسيادة النظرة الهيراركية، التي وضعت فلسفة عرقية متعصبة قائمة على تمجيد التفاوت بين المجتمعات، الأمر الذي غذّى المخيال الغربي بإمكانات كبيرة في عملية التركيب المشوَّهة للصور التي تمّ اصطناعها للمجتمعات غير الأوربية، والتي تخالف حقيقتها، ولكنها أمينة في التعبير عن الموجهات التي تحدّد آلية اشتغال ذلك المخيال. أمّا القول إنّ الغرب الحديث موصول بالفقه الروماني في مضمار الحقوق والسياسة والدولة، فإنّه يثير إشكاليات كثيرة يصعب الإقرار معها بأنّ ذلك الاتصال له ميزة إيجابية كما تظهره الأدبيات الحديثة في المجال السياسي والاجتماعي؛ ذلك أنّ «روما»، التي يفترض أنها ورثت «القيم الإغريقية»، لم تعمل إلا على السيطرة على الآخرين، ومعروفٌ أنّها أهملت «تراث الأسلاف»، وأحلّت محلّه العناية المبالغ فيها بالنظم التربوية العسكرية.

وتبدو المفارقة كبيرة، كما يقرر غارودي، إذا عرفنا أنّ «الجمهورية الرومانية»، التي توسعت لتضمّ تحت سيطرتها عشرين مليوناً من البشر، لم يكن بينهم من يحمل صفة «مواطن روماني» إلا مئتي ألف فرد فقط. وبحسب رأيه، هذه هي ما ينبغي أن يُصطلح عليها بـ «الحقبة القاتمة»؛ لأنّ روما استعاضت عن الإبداع بنهب ثروات الآخرين وثقافاتهم، وبهذا الاعتبار ما كانت لتصلح أن تكون إلا وسيلة لنشر الثروات الفكرية المأخوذة من الشعوب الأخرى[2]. ولا يمكن لدولة تشكّل نسبة «المواطنين» فيها (1%) أن تكون

---

(1) توينبي، أرنولد، تاريخ البشرية، ترجمة نقولا زيادة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1981م، 1: 175.

(2) غارودي، حوار الحضارات، ص33.

رمزاً للعدالة والقوة، إلا في ضوء قراءة فاسدة تهدف إلى تجاوز حقيقة البناء الداخلي للإمبراطورية الرومانية.

مدوَّنة «جوستنيان»، التي اندمجت فيها كل الشرائع الإغريقية والرومانية، تبرهن بوضوح على درجة التعسف في قضية المواطنة والحقوق، فهي تضع حدوداً صارمة لمفهوم «المواطن»، انطلاقاً من مفهوم ضيّق ومحدّد للحرية، باعتبارها «المكنة الطبيعية»، فـ«حرّ الأصل» هو «من قامت به الحرية منذ ولادته». ويترتب على هذا أنّ «الحر» هو «المواطن»، وهذه القاعدة هي التي تحدّد حقوق الأفراد وامتيازاتهم وتقسيماتهم، فـ«طائفة العامة تختلف عن الأمة الرومانية اختلاف النوع عن الجنس؛ إذ ينسحب لفظ «الأمة» على جميع المواطنين (=ذوي الجنسية الرومانية)، ومنهم الخاصة؛ أي الأشراف والشيوخ. أمّا لفظ العامة فلا يدخل في مدلوله الأشراف والشيوخ؛ بل ينسحب فقط على غير هؤلاء الخواص من المواطنين»[1].

وهذا التقسيم له النتائج المباشرة الآتية: المواطنة امتياز يحتكره أولئك الذين تشكّل نسبتهم (1%)، وهم بدورهم ينقسمون إلى خاصة وهم الأشراف والشيوخ، وهم الصفوة التي تضطلع مباشرة بشؤون الإمبراطورية، وفئة أخرى من المواطنين الأحرار، الذين قامت بهم الحرية منذ الولادة. وهذا التأكيد يفضح نتيجة أخرى تسكت عنها مدوَّنة «جوستنيان» هي حال «العامة» الذين يشكّلون نسبة (99%)، والذين طُمِسوا هم وحقوقهم في تضاعيف المدوَّنة المذكورة، وهم الذين اصطلح عليهم نيتشه بـ «الذرية البربرية»[2].

---

(1) جوستنيان، مدونة جوستنيان في الفقه الروماني، ترجمة عبد العزيز فهمي، عالم الكتب، بيروت، (د.ت)، ص8.

(2) نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ص39. ويقول شتراوس: «كانت العصور القديمة تخلط كلّ ما لا يشترك مع الثقافة اليونانية، ومن بعد ذلك مع الثقافة اليونانية-الرومانية، اسم البربري، وفيما بعد استعملت الحضارة الغربية تعبير متوحّش في المعنى ذاته». العرق والتاريخ، ص13.

لا غرابة في أن تستمدّ مدوّنة «جوستنيان» شرعيتها من الموروث الفلسفي الإغريقي، وتأخذ بالتقسيم التراتبي الذي وضعه أرسطو، حينما قسم الأفراد إلى «حر بالطبيعة» و«عبد بالطبيعة»؛ ذلك أنّ «الطبيعة، وهي ترمي إلى البقاء، هي التي قد خلقت بعض الكائنات للإمرة، وبعضها للطاعة، إنما هي التي أرادت أنّ الكائن الموصوف بالعقل والتبصّر يأمر بوصفه سيداً، كما أنّ الطبيعة هي أيضاً التي أرادت أنّ الكائن الكفء بخصائصه الجثمانية لتنفيذ الأوامر يطيع بوصفه عبداً، وبهذا تمتزج منفعة السيد ومنفعة العبد»[1]. ويماثل أرسطو بين منفعة الحيوان ومنفعة العبد، مؤكداً أنهم (الحيوانات والعبيد) «يساعدوننا بقواهم المادية في قضاء حاجات المعيشة»، ويضيف: «الطبع ذاته يريد ذلك ما دام يجعل أجسام الناس الأحرار مغايرة لأجسام العبيد؛ إذ يعطي هؤلاء الشدة الضرورية في الأعمال الغليظة للجمعية (=المجتمع)، ويخلق على ضد ذلك أجسام أولئك غير صالحة لأن تحني قوامها المستقيم لتلك الأشغال الشاقة؛ بل يعدّهم لوظائف الحياة المدنية فحسب، تلك الحياة التي تتنازعها فيهم مشاغل الحرب ومشاغل السلام»، ثم يخلص إلى «أنّ البعض هم أحرار بالطبع والآخرين بالطبع عبيد، وأن الرقّ في حق هؤلاء نافع بمقدار ما هو عادل»[2]. ويضيف: «يكون المرء سيداً، ليس البتة لأنّه يعرف أن يحكم؛ بل لأن له طبعاً ما. ويكون الإنسان عبداً أو رجلاً حراً بمميزات مشابهة كذلك»[3].

إذا انتقلنا إلى مصطلح «المواطن» في فلسفة أرسطو، فإنّ أول ما يثير الانتباه التضييق المبالغ فيه فيما يخص حدّ هذا المفهوم ودلالته؛ فهي عنده «التمتع بوظائف القاضي والحاكم»[4]، أو، بعبارة أخرى، إنّ أرسطو يسمّي

(1) أرسطوطاليس، السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1979م، ص94.
(2) المرجع نفسه، ص103.
(3) المرجع نفسه، ص107.
(4) المرجع نفسه، ص182.

مواطنين كلّ أولئك الذين يتمتعون بامتياز «الإدارة العامة». وهو يستبعد الأطفال «لأنهم مواطنون ناقصون»، والشيوخ «لأنهم مواطنون متقاعدون»، ويستبعد «الأجانب المقيمين»، ويستبعد «العبيد». ويقصر المفهوم تحديداً على الفرد المخوّل سلطة ما، والذي له الحق في «التمتع بهذه السلطة ليكون مواطناً»[1].

وكانت هذه التصورات شائعة في الفكر الإغريقي، وتشكّل مرجعية رئيسة لمقولاته الكبرى، ومن ذلك أنّ أكسينوفان يقول: «إنّ الفنون الآلية (=اليدوية) لها طابع خاص، وهي غير محترمة في بلادنا؛ ذلك لأن هذه الفنون تفسد أجساد الذين يعملون بها؛ لأنها تضطرهم إلى حياة راكدة، وفي بعض الأحيان يمضون النهار كله بجانب النار، وهذا الفساد الفيزيقي الجسماني يمتد إلى النفوس، وأكثر من ذلك أنّ العمال في هذه الصنائع ليس لديهم الوقت الكافي للقيام بمهام المواطن وواجبات الصداقة، لذلك يُنظر إليهم على أنهم لا يصلحون كمواطنين مخلصين، وفي بعض المدن الحربية لا يُسمح للمواطنين بمزاولة المهن اليدوية»[2].

على خلفية هذه التصورات للأفراد والمواطنين نشأت الأدبيات السياسية الإغريقية والرومانية، واضعة الأجنبي في أحطّ المراتب مهما كان انتماؤه، وموسعة إلى أقصى حدّ من القاعدة الاجتماعية التي يمثّلها «العبيد». وإذا أمكن تصور شكل رمزي مستنبط من تلك الأدبيات للتركيب الاجتماعي الإغريقي والروماني، فإنه سيكون شكلاً هرمياً كبيراً وضخماً، يتكوّن من العبيد والأجانب، وعلى ذروته، وفي أضيق نقطة، يتربع «المواطن» الذي هو الإغريقي، ثم الروماني الممارس لسلطة فعلية أُسندت إليه، الأمر الذي يمكن معه القول إنّ ذلك المجتمع إنما هو، في أغلبيته الساحقة، مجتمع عبيد، يتناثر فيه هنا وهناك السادة المواطنون. والغريب أنّ الفلسفة الإغريقية أغفلت

---

(1) المرجع نفسه، ص184.

(2) أوردته: مطر، أميرة حلمي، الفلسفة اليونانية (مشكلات ونصوص)، دار الثقافة، القاهرة، 1980م، ص8.

هذه الحقيقة، وتجاوزتها، وبعبارة أدق اختزلتها إلى أقصى حد، وذلك باقتصارها على الاهتمام بجانب من هموم «المواطنين» فقط.

تعرض الباحث الروماني أيون بانو إلى هذه الظاهرة اللافتة للنظر، وخلص إلى أنه في المجتمع العبودي الأثيني ينتمي المفكرون جميعاً إلى طبقة «المواطنين»، الأمر الذي جعل الصراع الإيديولوجي بينهم، على المستوى الفلسفي، يتحرك دائماً في سماء هذه الطبقة وحدها، يعكس الصراعات الجارية فيها وحدها، متجاهلاً تماماً الصراع بين هذه الطبقة وطبقة العبيد، حتى ذلك الصراع الحاد الذي ينشب بين المادية والمثالية في الفكر الفلسفي اليوناني؛ فهو إنما يجد عوامل تحريكه وتأجيجه داخل الطبقة نفسها، طبقة المواطنين المالكين للعبيد، أو القادرين على امتلاكهم، تماماً مثلما أنّ الصراع الإيديولوجي بين الديمقراطية والأرستقراطية في روما بين أهل السيف وأصحاب القلم إنما يجري هو الآخر داخل الطبقة نفسها، طبقة «المواطنين». بينما نجد التناقض الاجتماعي الأساسي يغذّي الصراع بين طبقة المواطنين وطبقة العبيد، فإنّ الصراع الإيديولوجي، حتى الحاد منه، إنما يجد أساسه ومحركه في الخصومات التي تجري بين الفئات المتعارضة وليس المتصارعة، والتي تنتمي كلها إلى الطبقة نفسها، طبقة المواطنين.

وبعبارة أخرى، إنّ الصراع الإيديولوجي في المجتمع العبودي في أثينا وروما لا يعكس الصراع الطبقي بين المواطنين والعبيد؛ بل يعكس الخصومات، واختلاف المصالح داخل طبقة المواطنين أنفسهم. إذاً هناك عدم توافق بين العلاقتين المتناقضتين: علاقة الصراع الاجتماعي بين العبيد والمواطنين من جهة، وعلاقة الصراع الفكري داخل طبقة المواطنين أنفسهم من جهة أخرى، وهذا ما يفسّر كون الخصومات والخلافات الفلسفية لم تصل في أثينا ولا في روما إلى عمق التناقض الاجتماعي ونواته الحقيقية؛ إذ لا يظهر أي طرح حقيقي لقضية استعباد الإنسان لأخيه الإنسان. فضلاً عن غياب صوت ضحايا الاستغلال الاجتماعي غياباً تاماً على صعيد الفلسفة،

بقيت الحكمة من اختصاص أولئك الذين لم يكونوا موضوع الاستغلال، بقيت من اختصاصهم وحدهم[1].

هذا ما يمكن الوقوف عليه باختصار في موضوع كون الغرب الحديث قد ورث الفكر السياسي في مضمار حقوق الإنسان. وتبدو المماثلة كبيرة بين واقع الغرب الحديث والواقع الذي يحرص على أن يتصل به. وثمة وجه آخر للقول بالحضور الروماني في الحضارة الغربية الحديثة، وهو الدور الذي أدّته اللغة اللاتينيّة في توحيد الهوية الثقافية الغربية، باعتبارها حجر الأساس في تلك الثقافة. ومع أنّ الرومان هم الشعب الوحيد من شعوب العالم القديم، الذي لم يقدم لنا شيئاً في المجال الثقافي، كما يقول غارودي[2]، فإنّ ما نُسِب إلى اللاتينيّة من دور لا صلة له بأيّ ادعاء ثقافي، إنّه يتصل بأنّها غُطيت بمسوح الجلالة والتقديس؛ لأنّها ظلت فترة طويلة اللغة التقليدية للكهنة. ومعلوم أنّها اكتسبت، طوال العصور الوسطى، وضعاً مقدساً؛ لأن اللاهوت المسيحي اعتمدها أداة للتعليم الكنسي والمدرسي، ولا غرابة في أن تقف الكنيسة ضد ترجمة الإنجيل إلى اللغات الحيّة في بدء عصر النهضة، وتصم أولئك الذين انتدبوا أنفسهم لهذه الغاية بأنهم «هراطقة»، وكأن الدين المسيحي هو دين اللغة اللاتينية.

موقف الكنيسة العنيف ضد لوثر معروف؛ لأنه هجس بضرورة أن يصل الإنجيل مباشرة إلى أولئك المؤمنين الذين لا يعرفون اللاتينيّة، والذين يحول جهلهم بها دون الاتصال الحيّ بدينهم. ولا يمكن، في ضوء هذه الوقائع، القول إنّ اللاتينيّة كانت فعلاً مكوِّناً معرفياً أسهم في نهضة الغرب، إلا على

(1) أورده: الجابري، محمد عابد، العقل السياسي العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1990م، ص35-36. ومعروف أنّ أرسطو قد «قصر لفظ الأحرار على اليونانيين وحدهم، أمّا العبيد فهم غير اليونانيين، وهم المتبربرون». أبو ريان (محمد علي) وعطيتو (حربي عباس)، دراسات في الفلسفة القديمة والعصور الوسطى، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1992م، ص187.

(2) غارودي، حوار الحضارات، ص34.

اعتبار أنّها كانت وسيلة احتكار لعلوم الدين، الأمر الذي أكسبها، بفعل الزمن والتقاليد، أهميةَ أن تكون لغة السلطة الدينيّة التي تتوقف سلطتها على مقدار امتثال الآخرين وانصياعهم للغة التي تترتب فيها شؤون اللاهوت المسيحي.

تلزم أيضاً مناقشة الرأي القائل إنّ «المسيحيّة» هي أحد الموارد الرئيسة في تكوين الغرب الحديث، وأنّها عنصر أساسي من عناصر هويته الذاتية. والأخذ بهذا الرأي يقود إلى نوع من الخلط التاريخي والمعرفي، فضلاً عن أنه يؤكد ثباتاً للخصوصيات الدينية، ويقيم على هذا الأساس تعارضاً وهمياً بين مختلف الأديان، أو يبالغ في أهمية هذه الخصوصيات، وهو رأي يكرس وجود سمات جوهرية ثابتة وخاصة للأديان، وهي التي تتدخل في فرض التباين والتضاد في المسيرات التاريخية للشعوب، والقول إنّ المسيحية هي أحد العناصر المؤسسة لوحدة الذاتية الأوربية سيثير مشاكل عميقة لكلّ من النظرية الاجتماعية والمركزية الغربية ذاتها؛ ذلك أنّ المسيحية لم تلد على شواطئ نهر الراين أو نهر اللوار، الأمر الذي فرض على المشروع الأوربي المتمركز حول ذاته أن يخترع حيلاً ملائمة من أجل إلحاق الفكر المسيحي، الذي ينتمي إلى البيئة الشرقية من حيث نشأته، بالفكر الغائي الأوربي المتمركز على نفسه. وهكذا أُلبستِ العائلة المقدسة ثوباً أوربياً، كما أنّ آباء الكنيسة المصريين والسوريين ضُمّوا إلى الفكر الغربي. إلى كلّ هذا يُضاف أنّ ذلك الفكر قد تعسف في نسبة مزايا خاصة للمسيحية لا مثيل لها في الأديان الأخرى، حيث إنها وُظِّفت في تفسير التفوق الأوربي اللاحق. وهنا يظهر الطابع الغائي لهذه العملية التعسفية؛ إذ يقول الغرب إنّه هو المسيحي الحقيقي، وتوصف الحضارة الغربية بأنها مسيحية. والواقع أنّ المسيحية، التي وظفت معياراً للذاتية الغربية، هي، في حقيقة أمرها، شرقية الأصل، إلا أنّ الغرب صادر المسيحية، إلى درجة أنّ العائلة المقدسة أصبحت في التصوير الشعبي مكوَّنة من أفراد ذوي شعر أشقر وعيون زرق[1].

(1) أمين، سمير، نحو نظرية للثقافة، ص99.

لا خلاف حول الأصل الشرقي للمسيحيّة. ولكنّ الخلاف ينشب عند الحديث عن الكيفية التي أُنتجت بها المسيحية، وعن الظروف والملابسات التي رافقت نشأة لاهوتها، ثم شيوعها فيما بعد في الغرب. ويناقش غارودي جانباً من هذه الملابسات، وينتهي إلى تأكيد أن الباحثين، عندما شاؤوا أن يسكبوا في قالب الفكر الإغريقي تصوراً عن الحياة بعيداً كلّ البعد عن النزعة الهلينية، أدخلوا إلى الغرب مسيحية أفسدتها تماماً الثنائيات اليونانية، وسرعان ما أذعنت المسيحية لسلوك ممارسيها في الغرب، ولم يحدث العكس. و«مسيحية المؤسسات هي التي حددت شكل الديانة المسيحية منذ عهد الإمبراطور قسطنطين إلى يومنا هذا». قوَّض الفكر الإغريقي والتنظيم الروماني الجوهر الأخلاقي للمسيحية؛ ذلك أنّ التنظيم التسلسلي يصون للبابا الاسم الروماني القديم وهو (الحبر الأعظم pontifex Maximu)، وقد ترعرعت المؤسسة الكنسية في قالب الإمبراطورية الرومانية[1].

فعلاً، فما إن تحولت الإمبراطورية الرومانية الوثنية إلى الإمبراطورية البيزنطية المسيحية حتّى تمسك الأباطرة بإدماج الدين في القانون العام للدولة، وكان لذلك نتائج بالغة الخطورة؛ فقد أصبح كل من لا ينضوي تحت لواء العقيدة يُعدُّ خارج الإطار القانوني العام، ويقتضي ذلك عزله في خصوصية دينية مغلقة اجتماعياً وسياسياً، حيث تُطبق في حقه أحكام خاصة، وبذلك جرى تسييس العلاقات الطائفية، وغدا التسامح الديني شأناً مرهوناً بالعلاقات الدولية وبالولاء للأكثرية، في جوّ مشحون بالعداء والازدراء الديني تعضده تمايزات اجتماعية وثقافية، حسب ترتيب يغلّب الأولويات القانونية والسياسية لفئة على حساب أخرى[2].

كُيّفت المسيحية لتوافق النظام السياسي للإمبراطورية، ثم استُخدِمت

(1) غارودي، حوار الحضارات، ص36.

(2) العظمة، عزيز، العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992م، ص21.

بوصفها غطاء شرعياً لممارسة النفوذ السياسي والأخلاقي الذي تتبناه الدولة، وبذلك انتقلت الكنيسة إلى ممارسة نشاط مغاير لروح المسيحية في نشأتها المبكرة، فمنذ القرن الرابع، وفي عهد قسطنطين (=حكم الفترة من 306 لغاية 337 م، واعتنق المسيحية، وسرعان ما جعلها الديانة الرسمية للإمبراطورية)، تحولت الكنيسة من كنيسة يسوع المصلوب إلى كنيسة الله القادر على كلّ شيء. لقد كان في وسع المسيحية، استناداً إلى جذورها، أن تكون أوثق رباط يربط الشرق. لكنها، بسبب تلك الملابسات، اتجهت إلى ناحية أخرى. أمست قوة سياسية حينما اندمجت في بناء مؤسسة الدولة، وفيما بعد في ثقافة الغرب. ويحلل غارودي عملية الانتقال المتدرج في تاريخ الكنيسة، فيخلص إلى أنه تمّ بسبب تسرب عدوى الفلسفة الإغريقية إلى لاهوت الكنيسة، ولا سيما عدوى ثنائية الجسد والروح الأفلاطونية، والعالم الحسي والعالم فوق الحسي، الأمر الذي جعل المسيحية، خلال قرون طوال، «أفلاطونيةً شعبيةً» تجعل معنى عالمنا الحاضر وقفاً على إعدادنا لبلوغ العالم الآخر. وعلى هذا، في وسع المرء أن يصبر على بلوائه، وقد قويت هذه النزعة بعدوى ثانية: عدوى تنظيم الكنيسة تبعاً لبنيات تسلطية وتراتبية تناظر بنيات الإمبراطورية الرومانية، التي كانت تقدم الأنموذج الحقوقي لتنظيم الكنيسة المنتصرة. على هذا النحو بُنِيَت كنيسة العصر الوسيط، وكانت أهرام السلطات الروحية تماثل تماماً أهرام السلطات الزمنية، وبلغ هذا التماثل حداً طرح مشكلة أساسية، وهي: أينبغي أن يكون الرئيس الأعلى البابا أم الإمبراطور؟ وظلّ الأمر قائماً إلى القرن الثالث عشر؛ إذ اقترح توما الأكويني طرازاً جديداً من التفاعل الروحي والزمني، مستلهماً عقلانية أرسطو؛ إذ أوصى بالإبقاء على هرم السلطات كما هو؛ بل دعّم وجوده، ومنح شيئاً من الاستقلال النسبي لما هو زمني. ولكنّه أضمر موضوعة التوجيه الديني، باعتبار أنّه يحايث الطبيعة ذاتها، على نحو يشابه الكيفية التي تنجز فيها النغمة الطبيعة دون أن تهدمها. واعتُبِرَ هذا التوفيق، الذي جاء به

الأكويني، من الحلول للتناقضات النوعية في عصره. وظلّ ملزماً للطرفين حتى منتصف القرن العشرين. إلى ذلك أُصِيبت المسيحية، في الكنيسة الكاثوليكية، بعدوى الفردية الذائعة في عصر النهضة الغربي، وذلك أدى إلى اعتبار الدين المسيحي حافزاً لاتساع المسيحية. أما الأخلاق البروتستانتية، فقد كانت تنزع للنظر إلى نجاح أيّ مشروع نظرتها إلى رضا الله. وهكذا تفاعلت أسباب كثيرة نجم عنها تقارب سياسية الكنيسة من سياسة الطبقات المسيطرة في الغرب، بصورة متعاقبة، الإقطاع في الفترة الأولى، ثم الرأسمالية فيما بعد[1].

الإشكالية، التي أثارها انتماء الكنيسة المزدوج إلى عالمين: سماوي وأرضي في آن واحد، تعود في أصلها إلى اللحظة التي قرر فيها قسطنطين أن يؤدّي دوراً مزدوجاً. فهو الذي دشّن تلك الإشكالية، حينما قرّر أن يضفي على نفسه لقب الرسول الثالث عشر إلى جوار لقبه الإمبراطوري، فظهرت صورته، وقد تداخلت فيها مجموعة من الأطياف المتمازجة: العاهل والمحارب واللاهوتي. وكان عليه أن يمارس تلك الأدوار في لحظة واحدة، في محاولة لامتصاص التناقضات التي كانت تعصف بالإمبراطورية سواء ما يتعلق بالتركة الرومانية التي وجد نفسه ملزماً بالتعامل معها، بما في ذلك صورة الإمبراطور في مخيال الرعية، أم باستحداث أساليب استقطاب فعالة لمعالجة النزعات الدينيّة، التي فرضت حضورها في أجزاء كثيرة من الإمبراطورية. ومن المؤكّد أنّ ظروف نشأة المسيحية وانتشارها، والخلافات الناشبة بصدد الأناجيل وصفات المسيح وعلاقته بالرب، والمشكلات المثارة لاهوتياً في المجامع الدينيّة، كانت حاضرة في وعيه، وهو يُقدِم على ممارسة الدور المزدوج، الذي لا يمكن الآن القول إنّه دُفع إليه أو اختاره. ولم يكتف بأن يجعل المسيح دريئة يحتمي بها لخرق وجدان الرعية، بل جعل نفسه وسيطاً بين

(1) غارودي، حوار الحضارات، ص265-266.

الرعية والرب، وذلك في مماثلة واضحة للوساطة التي تحدّد دور المسيح، كونه هو الآخر وسيطاً بين الناس وربهم، وحاملاً في الوقت نفسه جانباً من خصائص ذلك الرب. وبذلك اكتسب قسطنطين شرعية لم تكن مستكشفة من قبل، وأظهرها إلى الوجود لتصبح تقليداً عمّر طويلاً؛ إذ سرعان ما طُوّرت مجموعة من التقاليد والأعراف، فـ«غدت عبادة الإمبراطور الشكل الذي تكتسبه عبادة المسيح، وألفى سكان الإمبراطورية أنفسهم شعب الرب»[1].

وبهذا التماثل الذي سنّهُ قسطنطين وجدت الكنيسة الناشئة نفسها تندرج في صلب الممارسة السياسية. ولما كانت عاجزة نظرياً عن تفسير سبب قوتها، التي تجمع بين الهيمنة على الأذهان والإمساك بالأجساد، أخذت على عاتقها، لحساب «العقل» الإلهي الذي لا يُعرف كُنهه، أمرَ الاضطلاع بخصائصها الاستكشافية، بوصفها تحمل كلمة الرب، وما ينجم عن ذلك من حق التشريع على الأرض بأسرها، وحقّ الإمساك بدفة العالم[2].

وجد كلٌّ من الكنيسة والإمبراطورية المشاركة في الدور الذي رسمه قسطنطين، فالاتفاق الضمني أو المعلن بين الأباطرة والملوك من جهة، والبابوات من جهة أخرى، ظلّ محترماً بصورة عامة، ولم تتهدّده مخاطر جدية، إلا عثرات الأهواء والمطامح أحياناً، ذلك أنّ ممثلي السلطة الدينيّة والسلطة الدنيوية كانوا يعرفون أنّهم لا يتقاطعون في أهدافهم ومصالحهم، إنما يكمل كلٌّ مهمّة الآخر، جاعلين من الرعية ميدان تجريب مفتوحاً لممارسة السلطة، كائنةً ما كانت أشكالها وغاياتها وأهدافها. على هذه الشاكلة كُيِّفت تعاليم المسيحية، وزُحزِحت أخلاقياتها، واصطُنِعَ لها لاهوت

(1) دوبريه، ريجيس، نقد العقل السياسي، ترجمة عفيف دمشقية، دار الآداب، بيروت، 1986م، ص430.

(2) المرجع نفسه، ص439. ونشير إلى الفقرة المهمّة التي خصّصها دوبريه لـ «عقدة أوغسطين»، التي كشف فيها محاولات التماثل التي بذلها أوغسطين ليمارس دوراً مشابهاً لدور المسيح. ص421-440.

سياسي-ديني، وغادرت منطقتها الأصلية، واندرجت في سياق مؤسسة تدعم مؤسسة السلطة، وهي الكنيسة التي ظلّت مدة طويلة تسوّغ دينيّاً أفعال السلطة؛ لأنها كانت وجهاً من وجوهها الكثيرة.

3- الغرب الكونّي وتعارض الأنساق الثقافيّة:

إذا نظرنا إلى الكيفية، التي تمّت بها عملية إعادة إنتاج بعض المكوِّنات الثقافية القديمة، نجد أنّ تلك المكوِّنات الطبيعيّة، التي لا تتفرد بها أمة دون أخرى، تعرّضت لجملة من الإكراهات، فقد جرى فصلها عن أصولها ومنابعها، واصطنعت لها ولادة متأخرة ومتكاملة وخاصة، ثم كُبّرت وضخّمت، فأُقصيت تناقضاتها، وأُبعِدت نقاط ضعفها، وأُدرِجت في سياق تقصّد أن يُضفي عليها نوعاً من الوحدة والاطّراد والاستمرارية. وجرى دمج لها، وسبك لعناصرها، حيث تكون قادرة على منح الأصالة لكيان حديث الظهور هو الغرب، وحيث تكون قادرة على تغذية تفسير خاص لماهيته، وبعد كلّ هذا، أن تكون عناصر فعالة وجوهرية في تحديد هويته وذاتيته. وهذا إنّما يمثّل الوجه الأول للممارسة التي قامت بها المركزية الغربية، وهي تنظّم تاريخاً خاصاً يظهر إلى الوجود مكوّناتها وتشكّلاتها. أمّا الوجه الآخر، الذي تأدّى عن تلك الممارسة، فتمثله جملة الرؤى والمواقف والمنظورات التي انتظمت في إطار وجهة نظر عامة، تقدمت بها المركزية الغربية لتفسير أحوال الآخرين، وتحديد موقعهم في سلم التاريخ، وتهميشهم، والطرائق المناسبة والصحيحة التي يجب الأخذ بها للحاق بركب الحضارة الغربية.

أبرز ما قرّرته المركزية الغربية قولها بالخصوصية المطلقة لتاريخ الغرب، الذي أنضجته عوامل خاصة وداخلية، وأثمر عن حضارة غنية ومتنوعة، ثمّ تأكيد أنّ المجتمعات، التي تريد أن تبلغ درجة التقدم التي وصل إليها الغرب، ليس أمامها إلا الأخذ بالأسباب ذاتها التي أخذ بها الغربيون، وليس أمام تلك المجتمعات إلا التخلص من خصوصياتها الثقافية؛ لأن تلك الخصائص هي المسؤولة عن تخلفها، وهي المعيقة لتطورها. وبهذا لم تقف

المركزية الغربية عند حدود تقديم رؤية للعالم؛ بل تقدمت بمشروع سياسي على صعيد العالم هو: مشروع تجانس الإنسانية المستقبلي من خلال تعميم النموذج الغربي، وخطورة هذا المشروع أنه سوّغ منطقياً التوسع الغربي، واحتلال العالم، وإبادة الحضارات، وأحياناً إبادة شعوب بأكملها، كما حصل في حالة فتح أمريكا. وقد أثار هذا المشروع، الذي بدأ منذ نهاية القرن الخامس عشر وما زال مستمراً، ردود فعل مختلفة كان من نتيجتها تمزيق الأنسجة الداخلية (اجتماعية كانت أو سياسية أو دينية أو ثقافية) لكثير من الشعوب والأمم. وراح كثيرون يتساءلون عمّا إذا كان التعبير عن «الهمجية الغربية» أصحّ من التحدث عن «الحضارة الغربية»؛ ذلك أن الغرب، في نظر الشعوب غير الغربية، مسؤول عن الجرائم التي رافقت التوسع الرأسمالي، وعمليات النهب المنظمة للثروات الطبيعية والبشرية بما فيها السيطرة عليها أو المتاجرة بها كالرق وغيره.

وعلى الرغم من هذا لم يأتِ التاريخ، الذي يكتبه الغالب عادةً، على كلّ هذا، وتعمّد طمسه، ورأى أنّ التوسع والاحتلال والاستيطان إنما تمّ لأهداف إنسانية غايتها إدخال المجتمعات المتخلفة في التاريخ؛ وذلك بالقضاء على الروابط التي تحول دون ذلك، وتمكينها من معرفة الحضارة والإسهام بها[1]. قطع الغرب شوطاً كبيراً في مهمّة تدمير الكيانات الحضارية، وتعميم النموذج الغربي، حيث وَجدت بعض الشعوب نفسها أمام حقيقة مُرّة، فلم تعد قادرة على تقليد النموذج المقدّم لها، ولم تستطع إعادة الأواصر والأبنية الموروثة لديها.

حلّل ستروس جانباً من هذه المعضلة، مؤكداً أنّ الانضمام إلى نمط الحياة الغربية، أو إلى بعض وجوهها، أبعد من أن يكون عفوياً، إلى الحدّ

(1) أمين، سمير، نحو نظرية للثقافة، ص104. وللتوسع في كشف حيثيات وتفاصيل المشروع الغربي يُنظر: أمين، سمير، ما بعد الرأسمالية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992م، الفصول 1، 4، 5، 8.

الذي يحبّ الغربيون أن يعتقدوا بأنه ينتج عن غياب الاختيار أكثر منه عن قرار حرّ. لقد أقامت الحضارة الغربية جنودها ومؤسساتها المالية ومزارعها ومبشريها في العالم بأسرهِ. وتدخّلت، بشكل مباشر أو غير مباشر، في حياة السكان الملوَّنين، وقلبت رأساً على عقب نموذج وجودهم التقليدي، سواء بفرض نموذجها، أم بإقامة الشروط التي تؤدي إلى انهيار الأطر القائمة دون استبدال شيء آخر بها[1]. وسوء الفهم المتعمّد، الذي يبديه الغرب، مبعثه استبعاد عوامل الاختلاف الطبيعية التي تتصف بها المجموعات البشرية بسبب ظروف التطور الاجتماعي، وافتراض تاريخ واحد جامع للبشرية، والسعي إلى تطبيق الأسلوب ذاته الذي طبقه الغرب على نفسه[2].

وتظهر المفارقة في أكثر أشكالها تعارضاً؛ ففيما يخص تاريخه، اصطنع الغرب تاريخاً خاصاً به، ومميزاً له عن غيره، بما فيه الادّعاء بخصائص عرقية محددة، وفيما يخص غيره، ادّعى ما يناقض ذلك بهدف تسويغ نزعة التوسع والاحتلال، التي لازمت تاريخه منذ عصر النهضة. وهكذا، تُستخدم الحجة في تسويغ هدف، ثمّ يُعاد استخدامها في تسويغ هدف آخر مناقض. واختزال الغرب للعالم بهذا الأسلوب لا يمكن أن يحقّق نتيجة عملية، فلا هو قادر على مماثلة الغرب، ولا هو قادر على اختيار طريقه الخاص، الأمر الذي يفسّر ضروب التبعيّة في كثير من مظاهر الحياة في معظم أرجاء العالم.

وقف مكسيم رودنسون على هذه القضية، مشخّصاً أبعادها: إنّ تأمل الغرب للعالم غير الغربي سوف يظل زمناً طويلاً تسوده خرافات تبسيطية تملك الكثير من الأفضليات على العديد من الأصعدة المختلفة، ثمّ يوجه نقداً مزدوجاً لكلّ من النظرية الغربية القائلة بالتماثل المشترك الكلي المجرد، والنظرية المناقضة القائلة بالتعدّد الثابت والضيق والمنغلق للخصائص، متبنياً

(1) شتراوس، كلود ليفي، العرق والتاريخ، ص41.

(2) العروي، عبد الله، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، ترجمة محمد عيتاني، دار الحقيقة، بيروت، 1979م، ص148.

القول بالتحوّل المستمر الذي هو قوام الهوية. وبحسب رأيه، أخطأت النزعة الكونية التجريدية بإهمالها تنوع العوالم الثقافية الخاصة، وقد تكيّفها بأوضاعها الخاصة، وما يمكنها أن تستثيره من تعلّق بها، وتمسك، لكنّ التعددية التي أعقبتها ليست أقلّ خطأ، لكونها حجرت على الجماعات البشرية في خاصيّات نوعية مستعصية، لا زوال لها ولا محيص عنها، وعُزلت تلك الجماعات بعضها عن بعض بهوىً يستحيل اجتيازها. وعند مستوى تفهّم أكثر تقدّماً، يكتشف المرء أنّ كل جماعة ذات صفة نوعية، ولكن ما من جماعة منها خارقة أو استثنائية، والخصائص المميزة لكلّ ثقافة من الثقافات موجودة، وهي ماثلة، وطيدة، صلبة، ناشطة، جبارة القدرة، وما من أحد يستطيع إهمالها دون ضرر، لكنّها ليست مستعصية البتة على التحليل، وهي ليست أبدية في الماضي ولا في الحاضر، وهي لا تتجاوز قوانين العالم الاجتماعي؛ إنها تنتسب (بحسب تعبير قدامى الفلاسفة الأرسطيّين) إلى عالم التولّد والتلف، وليس إلى عالم الأفلاك السماوية فيما وراء القمر، ولتلك الثقافات تاريخ، وسيكون لها تاريخ آخر، وللجماعات وثقافاتها وجود متحرك باستمرار، سائر دون توقف، دائماً في مدّ، ولديها حُزم من الظاهرات كثيراً ما تكون مستعارة ومتمثلة، تنحلُّ دون انقطاع، وتتركَّب بشكل آخر، وليس لديها جوهر واحد وثبت، من شأنه أن يتحدّى الزمن في تجانسه الذي لا يتغيّر. هناك قوانين أو ثوابت للتاريخ الثقافي، وتجاهلها قد يجرُّ عواقب مشؤومة شبيهة بتلك التي نشأت عن الاعتقاد بوجود عالم وحيد الشكل لا سواحل له ولا حدود[1].

وقد جرى بذل جهد جبار، طوال القرون الخمسة الأخيرة في معظم أرجاء المعمورة، لزرع بذور النموذج الغربي، الذي أظهرته تفاعلات تاريخية معينة، وفي الوقت ذاته شهد العالم انهيار نماذج لا تحصى، دون العثور على

(1) نُحيل على مقدّمة مكسيم رودنسون لكتاب العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، ص8.

أنموذج كفء ومناسب يراعي مكونات الهوية الثقافية، التي تظلّ محكومة بصيرورة نسبيّة، ويحترم الأواصر الاجتماعية التقليدية، بما يكفل لها تطوراً طبيعياً ومتوازناً، بعيداً عن الانكسارات النفسيّة والحضارية التي تمور الآن في أوساط معظم الشعوب. وفي الوقت الذي عمّم فيه الغرب نموذجه بالعنف أحياناً، وبخنق الخيارات البديلة، اختزلَ علاقات الحوار مع الحضارات الأخرى إلى نوع من الاستيلاء والاستلحاق، ومثلما كان في القرون السابقة قد قسّم العالم إلى «متروبولات ومستعمرات» ومناطق نفوذ، ألحق اليوم شعوب العالم به بالقول إنّه هو المركز وهي الأطراف، وأصدق وصف يمكن تقديمه لحوار غير متكافئ ولا متناغم مثل هذا أنه أحلَّ فعلاً استحواذياً تضادياً محل التفاعل المطلوب[1]، وفرّغ إمكانات الحوار من معانيها وإمكاناتها، جاعلاً «الآخر» يتحرك في الأفق الذي رسمه هو، والذي أنتجته تصوراته، والمناسب لمصالحهِ. وهذا التعبير الواضح عن التمركز أشاعته المؤسسات والمناهج وطرز الحياة وتعميم النماذج بالقوة، ومن ذلك أنّ نموذج الدولة، على سبيل المثال، قد عمّم وشاع، فالنموذج الأوربي هو الرائج، ولم يجرِ في أيّ مكان من أوربا تقليد نموذج غير أوربي، في حين أنّ الدول غير الأوربية اضطرّت إمّا إلى نسخ النموذج الأوربي لأجل البقاء، وإمّا تحمل التجربة الاستعمارية التي أدخلت إلى تلك البلدان كثيراً من عناصر النظام الأوربي[2].

من البديهي أن تتمزّق النظم الثقافية؛ لأنها -لا محالة- ستجد نفسها في تعارض مع الأطر التي استُحدِثت بما لا يكون نمواً طبيعياً يقتضيه حال النظم الأصلية نفسها وحالات التمزق والبحث عن الهويّة والحيرة والتردد والشعور

(1) طرابيشي، جورج، المثقفون العرب والتراث، دار رياض الريس للنشر، لندن، 1991م، ص207.

(2) شتراير، جوزيف، الأصول الوسيطة للدولة الحديثة، ترجمة محمد عيتاني، دار التنوير، بيروت، 1982م، ص16.

بالضياع والدونية والسلبيّة من الظواهر الأشدّ حضوراً في العالم غير الغربي، الأمر الذي خلق معهُ نفوساً مبتورة حسب تعبير شايغان[1]. وكلّ ذلك بحجّة كونية الحضارة، وعولمة الثقافة. وليس القصد هنا إصدار حكم قيمة بحق هذا المفهوم الذي يلاقي رواجاً، إنّما يقتصر الأمر على عدم إمكانية قبول المضامين التي ينطوي عليها المفهوم بالصورة التي سُوِّقَ فيها. وعدم الموافقة على الأهداف والمقاصد التي يُراد تحقيقها من ورائه؛ لأنه اختزل احتمالات الحوار والتفاعل إلى إمكانية وحيدة هي التبعية. وكما يقول دوبريه لا بد من أن تتمايز الثقافات لتتمكّن الحضارة من الاستمرار في تعميم الشمول. فالإنسان يستعيد كلّيته وهو يتجزأ، ويقتضي حوار الثقافات أن تكون أداة تعريف المجموع مؤمَّنة. فهو يتطلب إذاً المحافظة على الأسيجة. ولو لم يكن هناك مكان معين لدخول المرء في ثقافة غير ثقافته وخروجه منها، لنُزعت منه الإمكانية الممنوحة له للدخول في هذه الثقافة. وبالجملة إنّ الحضارة تستعلي على الثقافات بأنّها ليست توكيداً للفروق بين الزمر التاريخية ولا نفياً لها، وإنما هي سيرورتها[2].

التدقيق في النتائج التي أفضى إليها «تغريب» العالم يكشف الطبيعة التناقضية للأهداف المراد تحقيقها. فليس شعار عالمية الغرب إلا دعوة إلى الانزلاق نحو استبداد يفرض على «الآخر»، أو يُدفع «الآخر» إليه، حيث لا تتوافر فيه شروط الذوبان في ذلك الغرب الذي طوّر في الواقع مقومات استبعاد هائلة لكلّ ما هو غير غربي. ولكنّه، في الوقت نفسه، دمّر شروطه الذاتية. وهنا لا يجد «الآخر» غير الغربي أمامه إلا الخضوع المستمر لحالة توتّر ثقافي، وتشنّج اجتماعي، وانهيار اقتصادي. ويبدو الاختيار معدوماً، وليس ثمّة إمكانية لمغادرة حالة التوتر الدائمة، الأمر الذي يؤدي إلى انهيار

(1) نُحيل بهذا الصدد على عنوان كتاب شايغان، النفس المبتورة، دار الساقي، لندن، 1991م.

(2) دوبريه، نقد العقل السياسي، ص491.

منظومات القيم، وسيادة العنف، وعدم القدرة على التكيّف الطبيعي؛ لأنّ الحراك الاجتماعي لا ينتظم في سياق متماسك وفعّال ومتطوّر، إنّما ينزلق في حركات ارتدادية لا يُعرف هدفها، وتبدو أسبابها غامضة، وموجهاتها غير قابلة للحصر والوصف والتحليل. وتحلّ حالة الارتباك الداخلي، ويبحث كلّ فرد عن صخرة يتعلّق بها، في محاولة لمغالبة التشنّج واليأس والخذلان، ويغيب الطموح الخلاق، وتحلُّ الاستكانة الذاتية التي تتفجّر أحياناً بلا ضوابط، وتنحسر الروح الجماعية ومناخ التفكير الحرّ، ويشيع الاستبداد الذي يتخفّى تحت مسميات كثيرة. وحقيقة الأمر أنّ الإفادة من معطيات الحضارة الغربية لا تتم بصورة مجردة وحيادية، إنّما بالمشاركة في الخضوع للمعاني والشروط الثقافية والسياقات التي أدّت إلى ظهورها.

القول بتغريب العالم يفضي إلى «مطابقةٍ» تحول دون الوصول إلى كشف الذات ونقدها، والانصهار في أفق مغاير لا يوفّر شروطاً لممارسة فعل الحياة؛ لأنه يتجاوز معرفته لذاته، بالامتثال لنموذج مختلف، يصعب عليه أن يوفر الشروط الكفوءة للإحساس بالانتماء، الانتماء الحقيقي، وليس الارتماء في هوة الانغلاق والتعصب. والبديل الذي نراه مناسباً هو تطوير عوامل «اختلاف» لا تؤدي إلى الانقطاع عن «الآخر» والغرب خاصةً، ولكن أيضاً لا ترتمي في حصن الذات المنيع، ولا تذعن إلى فكرة الاعتصام بالذات، الفكرة المَرَضية التي تقود إلى النرجسية، وجعل الذات محوراً لكلّ شيء. إنّما «اختلاف» يبث الحيوية والصيرورة في كلّ العوامل التي تشكّل عناصر التكوين الذاتي للهوية، «اختلاف» نقدي يضع الحوار محلّ السجال، والتفاعل الخصب محلّ الانغلاق، والتأثّر الشفاف محلّ التمركز الكثيف.

4- منهج الوحدة والاستمرارية وإعادة إنتاج الماضي:

طوّر الفكر الغربي الحديث، منذ بداية القرن الثامن عشر، منهجاً جديداً شكّل نوعاً من القطيعة مع المناهج التقليدية، التي كانت تقدّم سرداً مجرداً للأحداث والوقائع والظواهر، ذلك هو منهج «الوحدة والاستمرارية». وتقوم

الرؤية، التي يستند إليها هذا المنهج، على ضرورة استنباط الأنساق الداخلية التي تتحكّم في عملية الفكر، وإبراز الأنظمة المسيطرة والموجهة والكامنة في الأحداث والظواهر، وكلّ ذلك بهدف العثور على وحدة تلك الأحداث، وتجانس تلك الظواهر، وبيان وحدتها وتماسكها وغايتها، بهدف تخليص الفكر من تناقضاته الداخلية، ثمّ صياغته صوغاً متدرجاً في نظام زمني صاعد ذي غاية، تترتّب فيه المفاهيم والتصوّرات في مرحلة أولى، ثمّ تخضع فيه الظواهر المدروسة لسلطة تلك المفاهيم والتصورات، وذلك بحذف كلّ ما يتناقض مع مقاصد المفاهيم التي رُكّب الموضوع ليوافق غاياتها، وصولاً إلى إبراز الظاهرة بوصفها وحدة منسجمة ومتماسكة.

اصطنع هذا المنهج فكرةً تمنحه شرعية معرفيّة مؤداها: أنّ التاريخ خاضع لقوانين قارّة تسير به في اتجاه مرسوم نحو غاية محققة. فالغاية هي المثل الأعلى والمعيار الأصل؛ إذ تنقسم أعمال البشر إلى ثلاثة أقسام: تلك التي تعجّل بتحقيق الغاية، وتلك التي تعرقل، وأخيراً تلك التي لا تؤثّر سلباً ولا إيجاباً. يمكن الحكم على كلّ فئة بموضوعية: الأولى حسنة تستحق الثناء، والثانية سيئة تستحق الذم، والثالثة لا حكم لها. كلّ عمل موافق للغاية المرسومة، علاوة على كونه فاضلاً، منطقي ومعقول؛ إذ يساير تطوراً حاصلاً لا محالة. والعمل المنافي للغاية المرسومة في التاريخ بئيس ممقوت، وفي الوقت نفسه تافه؛ إذ يعارض ما لا يمكن معارضته واتقاؤه[1].

ظهر هذا المنهج في فترةٍ كان الغرب يمارس فيها فعلين متداخلين يشكلان جوهر هويته الذاتية، أوّلهما: إعادة إنتاج غائيّة لتاريخه، بالبحث عن مقوّمات ثقافية ودينيّة وعرقية تؤصله بوصفه كياناً موحداً ومستمراً في التاريخ الإنساني، وثانيهما اختزال العالم بالفتح والاحتلال إلى تابع ساكن وفاقد للحيوية تقتضي الضرورة التاريخية أن يخترقه الغرب ليبث فيه غاية الحياة

(1) العروي، عبد الله، مفهوم التاريخ، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1992م، 2: 373.

المحكومة بسير متصل ومحتوم نحو هدفٍ سام. والحقّ أنّ هذين الفعلين ظلّا موضع عناية استثنائية منذ ذلك الوقت إلى الآن، وسيستمران مدة طويلة، مع الأخذ في الاعتبار أنّ تجلياتهما تأخذ أشكالاً عدة، وفق شروط الظرف الموضوعي للغرب أو العالم. هذان الفعلان متصلان أشد الاتصال بمنهج الوحدة والاستمرارية، ويكاد الحديث عن فصلٍ بينهما يندرج في باب المستحيل؛ ذلك أنّهما من جهة الموجهان اللذان احتضنا هذا المنهج، وأبرزا أهميته، وأنّه هو، من جهة ثانية، كان الوسيلة التي اتُّبِعت في بناء المضامين، التي تشكّل جوهر وغاية الفعلين المذكورين، فإليه يُعزا الفضل في إعادة كتابة تاريخ الغرب في كلّ مكوناته: الفكرية والدينيّة والعرقية، وإليه أيضاً يُعزا الفضل في تركيب صورة رغبوية أرادها الغرب للعالم. والنتيجة التي تمخضت عن ذلك أنّ الغرب أصبح ممثلاً للعمل الغائي الحسن الذي يستحقّ التقدير والثناء، وتوافق أفعاله الخطة القدرية المرسومة والحتمية؛ لأنها منطقية ومعقولة. أمّا العالم «الآخر» فهو «بئيس ممقوت»؛ لأنه ينافي الغاية المرسومة، ويعارض ما لا يمكن معارضته.

الحلّ «الأخلاقي» لهذا التناقض ليس له إلا أسلوب واحد، إذابة العالم في الغرب، أو «تغريب العالم»، لكي تتحقق الغاية، وتمضي الإنسانية في مسيرتها الظافرة إلى النهاية المحتومة. المفهوم، إذاً، يعيد صياغة الواقعة، ويستبعد كلّ ما يتعارض معه، ويتبع رؤية إقصائية واختزالية ترتّب شؤون العالم في ضوء شرعية منطقية رياضية تنطلق من مسلمة، تفترض مقدّماً صوابها، ثمّ تفرض نتيجة توافق تلك المقدمة.

كان هذا المنهج منبثاً في معظم الممارسات الثقافية والسياسية والاقتصادية، وأفلح في تركيب المسارات التي تمثّلها تلك الممارسات، فأنتج بذلك كتلة ضخمة وقوية من الأفعال والرؤى والتصورات والمفاهيم المتصلة ببعضها، هي التي تشكّل لبّ المركزية الغربية وجوهرها. والأمر الغريب في الموضوع أنّ منهج الوحدة والاستمرارية كان حريصاً على تأصيل

الظواهر التي يدرسها ويحلّلها، ويعيدها دائماً إلى أصل غربي، وقد مارس عملية التأصيل المذكورة لنفسه، فرسم بذلك تاريخاً متماسكاً ومطرداً له، ليبرهن على صواب فروضه وإجراءاته على نحو مطلق.

وعُثر على أصوله في المفهوم المسيحي للحياة؛ فطبقاً للتراث الغربي إنّ أول محاولة لكتابة تاريخ عالمي كانت مسيحية، وعلى الرغم من وجود محاولات يونانية ورومانية لكتابة تاريخ العالم المعروف، كانت المسيحيّة، كما قال فوكوياما، أوّل من قدّم مفهوم المساواة بين البشر في نظر الإله، ومن ثمّ وحّدت شعوب العالم في هذا الاتجاه. إنّ «مؤرّخاً» مسيحياً مثل القديس أوغسطين لم يهتم، مثلاً، بالتواريخ الخاصة باليونانيّين واليهود، إنما كان يعنيه الإنسان بوصفه إنساناً، فهو الحدث الذي تتبلور فيه إرادة الله على الأرض، وليست كل القوميات إلا تفرعات من الإنسانية عامة، ومصيرها يتحدّد في إطار الخطة التي وضعها الربّ للبشرية. علاوة على ذلك، قدمت المسيحية مفهومها للتاريخ، الذي يبدأ بخلق الله للإنسان، وينتهي بيوم الدينونة، وهي النقطة التي عندها تتوقّف الأرض عن الوجود، ومن ثَمَّ تتوقف كلّ الأحداث التي تقع على الأرض، وطبقاً للفكر المسيحي عن التاريخ، تكون «نهاية التاريخ» واردةً في أي كتابة عالمية للتاريخ؛ لأنها تهتم بالإنسان من البداية حتى النهاية، فالحوادث الخاصة في التاريخ يمكن لها أن تصبح ذات معنى بارتباطها بغاية أو هدف أكبر يحقق إنجازه بالضرورة نهاية العملية التاريخية، فالغاية النهائية للإنسان هي جعل كلّ الحوادث الخاصة قابلة للفهم والإدراك[1].

استطاع هذا المنهج أن يجمع شذرات من الأفكار تعود إلى مجموعة من المفكرين والأدباء بهدف إثبات شرعية أصوله، من ذلك مثلاً ما يُنسَب إلى دانتي من قول مفاده: أنّ إحدى غايات الحضارة: خلق الإنسان الفرد،

(1) فوكوياما، فرانسيس، نهاية التاريخ، ترجمة حسين الشيخ، دار العلوم العربية، بيروت، 1993م، ص70.

وخلق الأسرة، وخلق الحي، وخلق المدينة الدولة، وخلق المملكة، وأخيراً هنالك الغاية النهائية، التي يحققها الله عن طريق الطبيعة، وهي جمع الجنس البشري في مجتمع واحد[1]. وما ينسب إلى مكيافيلي من رأيٍ يذهب فيه إلى القول إنّ النظام الاجتماعي الجيّد هو أسمى هدف لحركة التاريخ[2]. ثمّ فيكو، الذي حاول البرهنة على أنّ العناية الإلهية تسود التاريخ البشري، وأنّها تحقق أهدافها من خلال أعمال البشر، دون أن يعوا ذلك، ودون أن يكون من الضروري وعيها[3]. والذي يقول: بما أنّ النظام المدني من عمل الإنسان، وبما أنّ طبيعته تعكس بنية العقل البشري، فالناظر في موضوع هذا العلم الجديد (التاريخ الفلسفي للإنسانية) لا يعدو أن يحكي لنفسه كيف أبدع الإنسان التاريخ. ويعلّق العروي على ذلك بقوله إنّ فيكو يريد أن يؤكّد الأمر الآتي: كما أنّ نظام الطبيعة يشهد على حكمة الخالق، فإنّ منطق التاريخ والثقافة بكلّ جوانبها القانونية والأدبية والفنية يشهد على عقل الإنسان[4].

رأى فيكو أنّ التاريخ مجموعة مراحل التطور الطبيعية للإنسان، وأن اختزال فهمه بالعودة إلى قوانين تتحكّم فيه، على طريقة العلوم الرياضية والطبيعية، يسيء إلى الواقع، ولا يفي الموضوع حقه، فالإنسان يصنع تاريخه، وهو الذي يجد فيه تحقيقاً للقوانين التي عرفها في ذاته، وتاريخ البشرية هو تتالي عصور: عصر أسطوري، وعصر بطولي، ثم عصر إنساني هو عصر الحضارة والتطور[5].

---

(1) عوض، لويس، ثورة الفكر في عصر النهضة الأوربية، مركز الأهرام، القاهرة، 1987م، ص43.

(2) هوركهايمر، ماكس، بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية، ترجمة محمد علي اليوسفي، دار التنوير، بيروت، 1981م، ص26.

(3) المرجع نفسه، ص78.

(4) العروي، مفهوم التاريخ، 2: 310.

(5) الهنا، غانم، فلسفة التاريخ، انظر الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1968م، 2: 986.

انتظمت هذه النبذ المتناثرة في القرن الثامن عشر، لتصبح، فيما بعد، من أصول منهج الوحدة والاستمرارية، الذي أعلن عن نفسه بوضوح عند هردر وكوندرسيه؛ فقد أصدر الأول كتابه (**أفكار في التاريخ الفلسفي للإنسانية**)، الذي يُعدُّ بمثابة عقد الميلاد الرسمي في الفكر الغربي لما يدعى فلسفة التاريخ، ففيه سعى هردر إلى إثبات أنّ الشعوب، على الرغم من اختلافاتها، إنما هي أعضاء في مجموعة كبيرة. ويندرج عمل هردر في سياق الفلاسفة الألمان، الذين ذهبوا إلى أنّ الحضارات القديمة تمثّل طفولة الإنسانية، وأنّ الحضارة الإغريقية والرومانية تمثل شبابها، والحضارة الجرمانية ما هي إلا كهولة الإنسانية ونضجها[1]. وبلغ هذا التصور أقصى مدياته على يد هيغل. أمّا الثاني فعمَّق هذه الفكرة في كتابه (**مسودة لوحة تاريخية لتقدم العقل البشري**)، وفيه تقصّى التدرج الصاعد في التاريخ الإنساني بدءاً من اجتماع الأفراد على هيئة عشيرة، إلى ظهور الأقوام، ثم معرفة الزراعة والكتابة والتدوين وتقدم العلوم، وصولاً إلى آخر ما بلغه الغرب في عصره من تطوّر وتقدم[2]. فيما يخص الفكر الفلسفي، أكد كوندرسيه أنّ الفلسفة ستنعتق من حالة التنوع، وستنزع إلى عدم القبول إلا بالحقائق التي قام البرهان على صحتها. وطبقاً لهذا التصور، يشغل اليونان مكانة خاصة، والنوع الإنساني مطالبٌ بأن يعرف فيها رائدةً «فتحت له عبقريتها أبواب الحقيقة كلها»[3]، ذلك أنّ العقل الإنساني ينمو باتجاه التقدم، وأنّ هذا التقدم يبدأ باليونانييّن، فالروح اليونانية هي أول روح استطاعت أن تكشف الحقيقة اكتشافاً عقلياً، على أساس أنّ الفلسفة -كما

(1) الجابري، محمد عابد، التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991م، ص99.

(2) صبحي، أحمد محمود، في فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، 1990م، ص166-170.

(3) برهييه، إميل، الفلسفة اليونانية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1987م، ص26.

حددها سقراط- ليست مذاهب وأقوالاً، إنما هي وسيلة يستطيع بها الإنسان أن يستخدم عقله على نحو صحيح، ومن هنا ذهبت الفلسفة البربرية إلى غير رجعة، وأصبح التاريخ للفلسفة الأيونية-اليونانية[1].

أسهم كانط في تعميق مديات هذه الرؤية، فحرية الإرادة التي يشعر بها الإنسان الفرد، والمعبَّر عنها بوساطة الأفعال، إنّما تتحدد وفقاً لقوانين طبيعية عامة، شأنها في ذلك شأن أية ظاهرة أخرى من ظواهر الطبيعة، وأنّ التاريخ (وموضوعه سرد هذه الظواهر أياً ما كان خفاء عالمها) لَيأمل، وهو يبحث في الدور الذي تقوم به حرية الإرادة الإنسانية عامةً، أن يكتشف وجود نظام واطّراد في مسلكها، فما يبدو للعيان في الأفراد على أنه مضطرب لا يقوم على قاعدة، يمكن مع ذلك النظر إليه، من جهة النوع، على أساس أنه يسير على هيئة تطور مستمر دائماً. ويلحّ كانط على ضرورة البحث عن الغاية الطبيعية الموجهة للتاريخ، ويمنّي نفسه بظهور الفيلسوف المؤرخ الذي يتمكن من تصوير الطبيعة وفقاً لمبدئها الغائي. كما ظهر كبلر الذي أخضع النجوم لسلطان قوانين ثابتة على نحو لم يكن بالحسبان، ونيوتن الذي فسّر هذه القوانين وفقاً لعلل في الطبيعة عامة. وعليه يمكن للمرء أن يرى تاريخ النوع الإنساني في مجموعه على أساس أنّه تحقيق لتصميم مستور للطبيعة.

وينبغي القيام بمحاولة فلسفية لتصوير التاريخ العام على أنه أساس تصميم للطبيعة يهدف إلى الاتحاد المدني الكامل في النوع الإنساني. وهذه المحاولة ممكنة؛ بل مفيدة بالنسبة إلى غرض الطبيعة، ويعبّر عن عدم الرضا والقناعة بالمنهج التاريخي، الذي يقوم على سرد الحوادث فقط؛ لأنه يؤدي إلى تأليف «قصة»، ويقترح أن يستبدل بمنهج يستند إلى الإقرار بفكرة أنّ الطبيعة نفسها في مجال الحرية الإنسانية لا تعمل دون خطة وغاية مقصودة. ويرجح أنّ هذه الفكرة ممكنة التطبيق، في الأقل يجب أن نهتدي بها دليلاً

(1) بدوي، عبد الرحمن، ربيع الفكر اليوناني، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، 1979م، ص20.

لعرض هذا الخليط غير القائم على خطة من الأعمال الإنسانية. ويربط كانط مقترحه بمنفعة مستقبلية، فالمحاولة قد تفضي إلى اكتشاف دليل لا يفيد فقط في إيضاح المجال المضطرب للأمور الإنسانية، أو في التنبؤ السياسي بمستقبل التغيرات في نظم الدول؛ بل سيكون أيضاً عاملاً على الكشف عن نظرة مواسية في المستقبل، يمكن فيها تصوّر حال النوع الإنساني في المستقبل البعيد، وكيف ارتفع أخيراً إلى الحال التي فيها يمكّن كل البذور التي أودعتها الطبيعة فيه أن تنمو نموها الكامل وتحقق رسالتها هنا على ظهر الأرض[1]. وسرعان ما يلتقط هيغل مقترح كانط ويطوّر عناصره البسيطة، معمقاً الفكرة، ومعطياً المنهج كامل أبعاده، حيث أمكن له أن يطبقه على سائر النشاطات البشرية كالفلسفة والدين والفن والتاريخ وغير ذلك.

استمدّ هيغل مفهومه للتاريخ من المماثلة الكاملة بين التاريخي والمنطقي، ولهذا اتّجه اهتمامه إلى «منطق التاريخ» أكثر ممّا اتجه إلى مضمونه، وبذلك أخضع التاريخ إلى المنطق، بدل أن يحرّر المنطق بعملية استنباطية دقيقة من التاريخ نفسه[2]. ويمثل التاريخ عنده مسار العقل أو الروح، وغاية ذلك المسار المطّرد للعقل هي الحرية. وعليه إنّ العملية التاريخية وصفٌ لوعي العقل بحريته، وتاريخ العالم يبدأ بهدف تحقيق غاية محددة، وهي التحقق الفعلي لفكرة الروح، ومسار التاريخ إنّما هو تحقيق هذا الأمر بأفضل أشكاله وأكملها. ومبدأ التطوّر والاطراد المستمر ضرورة يفرضها نظام الجدل في الفلسفة الهيغلية.

وعلى هذه الخلفية الفكرية نهض مفهوم هيغل للتاريخ، الذي هو تاريخ

(1) كانط، إيمانويل، نظرة في التاريخ العام بالمعنى العالمي، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ضمن كتاب: النقد التاريخي، دار النهضة العربية، القاهرة، 1970م، ص281-295.

(2) غارودي، روجيه، فكر هيغل، ترجمة إلياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، 1983م، ص216.

العقل المطلق، ومضمونه الجوهري هو الوعي بالحرية. ويبرز جانبان للممارسة التاريخية: جانب يتجه فيه العمل التاريخي إلى الاهتمام بتحليل المراحل المتعاقبة. وهذا الجانب الهادف إلى استخلاص النسق المجرد للعقل هو الذي يصل التاريخ بالمنطق. أما الجانب الثاني فهو أنّ الممارسة التاريخية العينيّة ينبغي أن تحقق ذاتها بالانتماء إلى فلسفة الروح. والخطوة الأولى في هذا المسار تعرض لاحتجاب الروح في الطبيعة. أمّا الثانية فتبيّن الروح وهي تتقدّم في سيرها نحو الوعي بحريتها، لكنّ انفصالها المبدئي ناقص وجزئي ما دام مستمداً بطريقة مباشرة من الحالة الطبيعية وحدها، ومن ثَمَّ هو مرتبط بها، ولا يزال مثقلاً بها، بوصفها عنصراً يرتبط بها ارتباطاً جوهرياً، والخطوة الثالثة هي ارتفاع الروح من هذا الضرب من الحرية، الذي يظل جزئياً ومحدوداً، إلى صورتها الكلية الخالصة؛ أي إلى تلك المرحلة التي تبلغ فيها الماهية الروحية درجة الوعي والشعور بذاتها، وهذه المراحل هي المبادئ الأساسية للمسار العام للتاريخ[1].

معروفٌ أنّ هيغل ينطلق من منظومته الفلسفية المتكاملة التي تقوم على فكرة الجدل، ولهذا التاريخ لديه غير محكوم بمصادفة، إنّما هو محكوم بالعقل الخالد، أو الفكرة ذاتها، بمعنى أنّ أحداثه ليست خليطاً أعمى من المصادفات؛ بل هي تطوّر عاقل تحقّق فيه الفكرة الشاملة ذاتها في العالم من خلال تجلّياتها، فتكون بذلك روح العالم؛ لأن الروح عنده تعني التجسّد العيني للفكرة[2]. يتجاوز هيغل، في تصوّره العام للتاريخ، الأحداث المباشرة، إلا باعتبارها نوعاً من الأدلة التي يمكن -إذا ربط بينها- أن تبرهن عقلياً على منطق التاريخ، وينصرف إلى بيان الاستراتيجية العامة لحضور

(1) هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ: العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة، القاهرة، 1986م، 1: 129.

(2) ستيس، والتر، فلسفة هيجل، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة، القاهرة، 1980م، ص613.

العقل في العالم، ولأنّ فعل الحضور لا يمكن تشخيصه بسهولة من خلال الفرد؛ ذلك أنّ عقل العالم هو الذي قام بذلك على مرّ الزمان، وتجسّد بوساطة جهد جبار استغرق زمناً طويلاً، كان يمارس حضوره الضمني في كلّ لحظة، فليس أمام الفرد، المعبّر عن كلّ ذلك مباشرة، إلا أن يجتاز طريقاً طويلة حتى يعقل جوهره[1].

وعلى هذا، لا يكشف عن سيرة العقل إلا صراع الإنسان المتواصل والمطّرد لإدراك ما هو موجود، حيث يتطابق ذلك مع التصور العام له. وهذا هو الذي يعطي التاريخ بُعده الكلي والإنساني؛ لأنّه يهتم بالظواهر المتكررة والمتماثلة الخاضعة لسياق عام متدرج، سياق تتكوّن لحمته من نسيج الأحداث المترابط، وما يمكن استخلاصه من معنى لها. وإذ يمر العقل في التاريخ مجسداً في كلّ حقبة بدرجة من الحضور، فإنّه إنما يسعى في المرحلة الأخرى إلى أن يعلن عن حضوره على نحو أفضل، وهكذا إلى أن يدرك بوعيه الحرية، وذلك حينما يتحقق المعنى الكامل للفكرة الشاملة في العالم.

وكان إنجلز قد خَلُص أيضاً إلى كنهِ المفهوم الهيغلي للتاريخ قائلاً: في نظام هيغل، كان عالم الطبيعة كلّه، والتاريخ كله، والفكر، موصوفاً لأول مرة كتسلسل؛ أي باعتباره مشتبكاً في حركة دائمية، في تبدّل وتحوُّل وتطوّر دائم. وكانت جرت محاولة لإظهار المنطق الصارم الملازم لهذه الحركة ولهذا التطور، فلم يعد تاريخ البشرية، من وجهة النظر هذه، يبدو كفوضى من العنف الخالي من المعنى؛ بل كتطوّر الإنسانية ذاتها، التي كان على فكرها، منذ ذلك الوقت، أن يتبع التقدّم التدريجي عبر جمع الأخطاء، وأن يظهر الضرورة الداخلية عبر جميع الاحتمالات الظاهرية[2]. التاريخ عند هيغل إذاً

---

(1) هيغل، علم ظهور العقل، ترجمة مصطفى صفوان، دار الطليعة، بيروت، 1981م، ص30.

(2) غارودي، روجيه، النظرية المادية في المعرفة، تعريب إبراهيم قريط، دمشق، ص315.

أحد تجلّيات العقل، وهذا العقل محكوم بصيرورة خاصة، ومن ثَمّ إنّ للتاريخ الصيرورة ذاتها. ويمكن اختيار مثال يوضّح هذا الأمر، فتاريخ الفلسفة ليس إلا الروح المطلقة الكلية حين يُنظر إليها من الخارج، بوصفها تعرض لنفسها في الزمان. ولهذا إنّ الروح المطلقة لا بُدَّ لها، على مدى الزمان، من أن تصل إلى إدراك ذاتها، وإدراكها لذاتها يتمّ بأن تصبح موضوعاً لذاتها، وبعد إدراكها لذاتها تعلو على الحالة التي هي عليها في فترة معينة، وترتفع إلى درجة أعلى، وهكذا باستمرار. ويترتب على ذلك أن المذاهب، مهما اختلفت، ليست في الواقع غير وحدة واحدة، تجمعها الروح المطلقة، فتنوّع المذاهب، والحال هذه، لا يتعارض مع وحدة العقل، فتاريخ الفلسفة، حسب هيغل، يكشف ألا وجود لشتّى الفلسفات غير فلسفة واحدة في درجات متباينة من التطور. وما المبادئ التي يقوم عليها مذهب من المذاهب إلا فروع من وحدة كلية أشمل تشكّل الإطار المنظّم لتلك الفروع[1].

تبدو الماركسية من أشدّ الفلسفات المتصلة بالرؤية الموجهة لمنهج الوحدة والاستمرارية، فهي تقول بالتطور الكلي والحتمي، وقد سعت في طروحاتها لتقديم تفسير لمسار التاريخ الإنساني والغربي منه خاصة، وطرحت طموحاً بتغييره. وفيما يخص موضوع الوحدة والاطراد، أفادت الماركسية بصورة جذريّة من فكرة الجدل التي طرحها هيغل، إلا أنها عبّأت إطارها المنطقي بالأفعال الإنسانية، بعد أن غذّاها هيغل بالمادة العقلية. انطلقت الماركسية من نقد مباشر لهيغل، وفي هذا الخصوص، عرّض ماركس بالمنهج المطلق عند هيغل الذي هو منطقه، قائلاً: إنّ طريقته تجريد للحركة. ثمّ تساءل: ما المقصود بتجريد الحركة؟ ثمّ ما هي الحركة في حالة التجريد؟ قاصداً بذلك الجدل، وقرّر: أنها الصيغة المحضة المنطقية أو حركة العقل الخالص. وتساءل أيضاً: ممَّ تتألف حركة العقل الخالص؟ إنها تتألف من طرحها لنفسها، من معارضتها لنفسها، من تركيبها لنفسها، من صوغها لنفسها.

(1) بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص25. وبرهييه، الفلسفة اليونانية، ص32.

هنالك، إذاً، أطروحة ثمّ نقيضها، ثم التركيب الجديد الناتج عنها؛ أي إثبات الفكرة، ثمّ نفيها لنفسها، ونفيها لنفيها. نقد ذلك بقوله: إنّ ما يحدث بالنسبة إلى هيغل يحدث في عقله، وليس ثمّة تاريخ طبقاً للنظام في الزمن، هنالك فقط نتيجة الأفكار في الوعي، وبذلك يعتقد هيغل أنّه يبني العالم بحركة الفكر، حيث يعيد البناء بشكل منظّم ومصنف للأفكار التي في عقول الجميع بوساطة الطريقة المطلقة فقط[1]. وخلص إلى أنّ روح التاريخ المطلقة عند هيغل تملك مواد بنائها في الكتلة البشرية، ولكنّها لا تملك التعبير الملائم لها إلا في الفلسفة. الفيلسوف يبدو وكأنه العضو الذي بوساطته ترتقي الروح المطلقة التي تصنع التاريخ إلى مستوى الوعي، والنتيجة أنّ صياغة الفيلسوف للتاريخ لا تحصل إلا في الوعي[2]، ثمّ تقدّم بوجهة نظره القائلة: إنّ تاريخ البشرية يتّخذ شكلاً هو تاريخ البشرية كقوى منتجة للإنسان، ولذلك إنّ علاقاته الاجتماعية تطورت أكثر.

وتبع ذلك بالضرورة أنّ التاريخ الاجتماعي للناس ليس شيئاً آخر سوى تاريخ تطورهم الفردي، سواء وعوا ذلك أم لم يعوا. وعلاقاتهم المادية هي أساس كل علاقاتهم. هذه العلاقات المادية هي الأشكال الضرورية فقط التي تتحقّق فيها مادتهم ونشاطهم الفردي[3]. فالمفهوم المادي للتاريخ يبدأ من الإنتاج المادي للحياة المباشرة، ويتكوّن في أثناء تطوّر العملية الفعلية، من رؤية أنّ أساس التاريخ هو شكل العلاقات المرتبطة بنمط الإنتاج، والتي يخلقها هذا النمط. من التعبير عن هذا الشكل في التطبيق كدولة، ومن استخدامه لتفسير منتجات الوعي وأشكاله، الفكر الغيبي والفلسفة

---

(1) ماركس، كارل، بؤس الفلسفة، ترجمة حنّا عبود، دار دمشق، دمشق، 1972م، ص102.

(2) لوكاش، جورج، التاريخ والوعي الطبقي، ترجمة حنّا الشاعر، دار الأندلس، بيروت، ص26.

(3) ماركس، كارل، بؤس الفلسفة، ص173.

والأخلاق... إلخ. فالبيئة تشكّل الإنسان، والإنسان يشكّل بيئته، ومجموع القوى المنتجة والأموال والعلاقات الاجتماعية، الذي يلتقي به كلّ فرد وكلّ جيل كشيء مُعطى، هو الأساس الواقعي لما تخيّله الفلاسفة باعتباره «الجوهر» أو «الماهية الإنسانية»، ولا يعكّر صفو هذا الأساس أنّ الفلاسفة تمردوا عليه باسم «وعي الذات»، هذا ما وصل إليه ماركس في «الإيديولوجيا الألمانية»[1].

من الواضح أنّ إلغاء مضمون الجدل الهيغلي، واستبدال مضمون آخر به؛ أي استبعاد فعالية العقل بوصفه محركاً للتاريخ الإنساني، والقول إنّ ذلك المحرك هو فعل الإنسان، أمر لا يمثل إلا تغييراً في ترتيب العلاقات، فالواقع أنّ المفهوم المادي للتاريخ احترم إطار الجدل الهيغلي، وبنى في ضوئه كثيراً من تصوّراته. ورسم بذلك خطاً صاعداً وموصولاً يقول بالحتمية التاريخية، جاعلاً من الظواهر الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في أوربا النموذج الذي تستنبط منه تلك التصورات؛ بل سعى بوسائل عدة إلى تعميم نموذجه لتفسير تاريخ البشرية عامة.

انتظم فكر أوغست كونت في هذا السياق. ومن الرؤية ذاتها استقى تقسيمه لتطور الفكر الإنساني المطّرد في تقدمه، ماراً بثلاث مراحل، اصطلح عليها كونت بـ «اللاهوتية» و«الميتافيزيقية» و«الوضعية». وقانون المراحل هذا، عند كونت، هو القانون الطبيعي لتاريخ المجتمع؛ لأن تطوّر العقل هو الذي يتحكّم في تقدّم البشرية إلى جانب كونه مفسراً لها، ففي المرحلة الأولى فُهم عالم الواقع، وكأنّ قوى سحرية وإلهية تسيّر الطبيعة والإنسان، وهي سيدة الوجود. أما في المرحلة الثانية، فقد نبذت البشرية معتقداتها القديمة اعتماداً على موقف نقدي عقلاني، إلا أنها لم تجد في ذاتها القدرة على استبدال فهم يقبل به الجميع بالفهم القديم؛ هذا لأن الميتافيزيقيا ذاتية

(1) لوفيفر، هنري، المنطق الجدلي، ترجمة إبراهيم فتحي، دار الفكر المعاصر، القاهرة، 1978م، ص59.

والتفسير فيها لفظي، ولأنّ كلّ فيلسوف يعتدّ بطريق خاص إلى الحقيقة، وقد أدى هذا إلى الفوضى الاجتماعية والسياسية. ومع ظهور العلوم، تمكّن العقل البشري من إقامة قوانين وضعية على أساس اكتشاف العلل الحقيقيّة الفاعلة في الطبيعة والمجتمع[1].

أثّر هذا المنهج، الذي شاع في العلوم الإنسانية طوال القرون الثلاثة الأخيرة، في إعادة نظر جذرية في كل تاريخ الغرب، مستبعداً ما أصبح يشكّل نقاط ضعف ووهن في ذلك التاريخ، ورسخ رؤية بديلة تقول: إنّ ذلك التاريخ محكوم بصيرورة تشدّه إلى تطور مستديم، وإنّ التمعُّن في رحلته، منذ الحقبة الإغريقية إلى الآن، يكشف عن المركز الذي يشكّل قوام وحدته، ويكشف عن الغاية التي تمثل علّة تطوره، وأنتج رؤية مزدوجة لموضوعاته.

ففيما يخص الفكر الغربي، شروط التطور وأسباب التماسك حاضرة، أمّا غيره فما زال يفتقر إلى ذلك. مازال تاريخ العالم غير الغربي يعيش انكسارات متواصلة مهما كانت مظاهره: فكرية ودينيّة وسياسية... إلخ. ما زال بعيداً عن الاطّراد الذي يدرجه في سلم التطور. ومن أبرز ما حقّقه هذا المنهج في ثقافة الغرب أنه أصَّل مقومات الغرب العرقية والدينيّة والفكرية، وثبَّتها انطلاقاً من لحظة تاريخية معينة. ولمّا كان المقوّم الفكري من الأسس التي عدّها ذلك المنهج سلفاً للحضارة الغربية الحديثة فقد اهتمّ به، وراح ينظم الممارسات العقلية الأولى، ليجعل منها مركزاً ومنطلقاً لذلك الفكر. وما إن عثر على قضيّة المبدأ في سياق التأملات الإغريقية، حتى وعدت هذه القضية، متمثلة بشخص طاليس الأيوني، باللحظة الأولى والحقيقية لولادة الفلسفة، ورُتّبت الممارسات اللاحقة جميعها، انتهاء بالفلسفة الغربية الحديثة، على أنها نسغ حي متّصل يُغذّي بعضه بعضاً، ويفسّر بعضه بعضاً، ومن الطبيعي أنّه سيهمل، ما دام يبحث عن الوحدة والتماسك والاطّراد، كلّ

---

(1) الهنا، غانم، فلسفة التاريخ، ص2: 988.

المعطيات التي لا توافق معاييره، ورسّخ فكرة خطيرة وهي أنّ كل فلسفة لا تشتغل بالمفاهيم التي أنتجتها الفلسفة الإغريقية أو الغربية عموماً، لا بُدَّ من أن تستبعد؛ لأنها في تصوّر ذلك المنهج غير مؤهّلة لأن تكتسب مشروعيّتها الفلسفية، وهكذا فرضت ولادة قيصرية للفلسفة، باعتبار أنّ أباها طاليس، وأنّ موطنها الجزر الأيونية، ثم الأرض اليونانية، وتمّ قطع أواصر الصلة التي تربطها بالموروث الفكري الخصب الذي كان الشرق يمور به قبل ذلك بمدة طويلة.

وعلى هذا ذهب برتراند رسل إلى «أنّ الفلسفة والعلم، كما نعرفهما، اختراعان يونانيان، والواقع أنّ ظهور الحضارة اليونانية، التي أنتجت هذا النشاط العقلي العارم، إنما هو وحده من أروع أحداث التاريخ، وهو حدث لم يظهر له نظير من قبله ولا بعده»[1].

واضح أنّ رسل يقطع «المعجزة اليونانية» عن منابعها، ويرى أنها وُجِدَت من لا شيء، إلا ما هو يوناني خالص، وما رسل إلا نموذج من نماذج لا تُحصى، سعت إلى إسقاط تصورات منهجية وليدة العصر الحديث على ممارسات مبكّرة، كان تشكّلها قد تمّ على نحو طبيعي آنذاك، وبفعل من جملة الأفكار الشائعة في ذلك العصر. وبما أنّ الفلسفة الإغريقية عولجت بوساطة هذا المنظور، لا بد من أن تعلن لها ولادة مفاجئة، ولا بد من أن تقطع صلاتها بالأصول التي تحدّرت منها، ولا بد من أن يسكت عن تناقضاتها، ولا بد من أن تكون يونانية خالصة النقاء، وهذا الضرب من الإكراه المتعسف سَوَّغ منطقياً وعقلياً منذ القرن الثامن عشر الادعاء بصفاء الفكر الغربي، وأصبح الآن «حقيقة» يصعب القول ببطلانها.

يكشف كل ذلك انفصام العُرا بين الوقائع كما حصلت وبين الوقائع كما يُرغب في حصولها. وهنا تدخلت قوة الخطاب الذي أُنتج حول هذه القضيّة،

(1) رسل، برتراند، حكمة الغرب، 2: 287.

لإعادة صياغة مقصودة لكل الظروف التي أحاطت نشأة الفكر القديم، وإقصاء المؤثرات الخارجية، وشحن الأفكار الجنينيّة، والارتفاع بها إلى مستوى المفاهيم الكبرى، ثمّ أخضعت حركة التاريخ لسلطة تلك المفاهيم، حيث يصاغ الماضي والحاضر ليوافق تلك المفاهيم؛ لأنه بانفصاله عنها يكون قد وقع في ما يحذّر منه المنهج؛ أي السقوط في تلك الهوة العدمية المملوءة بالفوضى، التي لا غاية لها ولا منطق، والتي ترتع في سكون أبدي، ولم يخترق سكونها العذري بعد سهم التاريخ المنطلق بقوة إلى الأمام بحثاً عن «النهاية». نهاية التاريخ كما يقول فوكوياما.

5- نهاية التاريخ: خلاصة فوكوياما:

يمكن عَدُّ مساهمة فوكوياما في كتابه **(نهاية التاريخ)** أكثر «الوثائق» كشفاً للأهداف التي يفضي إليها منهج الوحدة والاستمرارية، ذلك أنّ فوكوياما، مستثمراً جملة من التغيرات السياسية والاقتصادية والثقافية التي وقعت في العقد الأخير من القرن العشرين، تقدّم ليدلي بوجهة نظره القائلة إنّ الإنسان الغربي حقّق غاية الحياة، وانتزع اعتراف الآخرين، وبذلك انتهى التاريخ؛ لأن المعنى الذي يريد الوصول إليه؛ أي غايته، قد تحقق، وهو «الليبرالية» أو«الديمقراطية الرأسمالية الحرة». ويحاول فوكوياما عبثاً أن يصطف إلى جوار هيغل وماركس وكونت. وإذا كانت إمكاناته لا تسعفه فإنّ غاياته ربطته معهم برباط وثيق، ففكرة «نهاية التاريخ» موصولة بـ «النهايات» التي قال بها أولئك. وتبدو المماثلة بينه وبين هيغل من ناحية الأهداف كبيرة، وبدرجة أقل مع ماركس الذي طالما حلم بـ «نهاية» مخالفة تماماً للنهاية التي وصفها فوكوياما.

وكان هيغل ذهب إلى أنّ العقل/ الروح هو/ هي محرك التاريخ، وغايته تحقق الإدراك المطلق من قبل الروح لذاتها؛ أي حضور الفكرة الشاملة في الوجود. أمّا ماركس فقال إنّ محرك التاريخ هو «فعل» الإنسان، وغايته امتصاص التناقضات الطبقية، وإذابة التعارضات الاجتماعية، وصولاً إلى

عالم مطلق من المساواة، أمّا فوكوياما فقد قرّر أنّ النفس الباحثة عن اعتراف الآخرين بها هي المحرك للتاريخ، وأنّ غايتها انتزاع الاعتراف الذي سيؤدي إلى نوع من السيادة التي تتحقق في فضاء حرّ ديمقراطي.

يبدو خطاب فوكوياما السجالي، الذي لا يدخر وسعاً في ممارسة الهجوم والتسويغ والتعرّض، خطاباً مجازياً في بعض فقراته، وهو عموماً يفتقر تماماً إلى قوة الفروض وعمق التحليلات التي نجدها عند كانط وهيغل وماركس وكونت، وكأنّه يستعين بقوة الوقائع الخارجية التي يصفها، وهي مجموعة الانهيارات التي شهدها العالم قرب نهاية القرن العشرين، على أنها الدليل الساطع الذي يبرهن على صواب رأيه. وتحضر الاستعارة في الفكرة الختامية التي يمكن اعتبارها المركز الأساسي لمفهوم «نهاية التاريخ» عنده.

يقول فوكوياما: «يبدو لي أنّ الجنس البشري كما لو كان قطاراً طويلاً من العربات الخشبيّة التي تجرّها الجياد، متجهاً إلى مدينة بعينها عبر طريق طويل في قلب الصحراء، بعض هذه العربات حددت وجهتها بدقة، ووصلت إليها بأسرع ما يمكن، والبعض الآخر تعرض لهجوم من الآباش «الهنود الحمر»، فضلّ الطريق، والبعض الثالث أنهكته الرحلة، فقرر اختيار مكان وسط الصحراء للإقامة فيه، وتنازل عن فكرة الوصول إلى المدينة، بينما من ضلوا الطريق راحوا يبحثون عن طريق بديلة للوصول إلى المدينة، وفي النهاية يجد الجميع أنفسهم مجبرين على استعمال الطريق نفسه، ولو عبر طرق فرعية مختلفة للوصول إلى غاياتهم. وفعلاً تصل أغلب العربات إلى المدينة في النهاية. هذه العربات عندما تصل لا تختلف بعضها عن بعض إلا في شيء واحد هو توقيت وصولها إلى المدينة، سرعة أو بطء وصولها إلى الديمقراطية الليبرالية، ومن ثم رحلتها الطويلة... نهاية التاريخ»[1].

أوّل ما يُلاحظ على فكرة فوكوياما الإطار المجازي التشبيهي المستعار من الصورة التقليدية لرعاة البقر في أمريكا، هذا الإطار الذي يرتب مجموعةً

(1) فوكوياما، فرانسيس، نهاية التاريخ، ص278-279.

من العناصر بعضها جوار بعض، لو تمّ تصنيفها وتحليلها واستنطاقها لتبيّن أن تصوّر فوكوياما غير متّسق، ولا يخلو من التناقضات. ويمكن أن يكشف تحليل المضمون أبعاد الفكرة بالصورة الآتية: أنّ الجنس البشري قافلة من العربات (السياق يقتضي أن تكون قافلة بدل قطار) محكوم عليها (بحثاً عن انتزاع الاعتراف والاستئثار بالاهتمام) أن تتجه إلى مدينة بعينها (الغرب حيث الديمقراطية الليبرالية)، ولا خيار أمامها إلا المرور بطريق يخترق قلب الصحراء (المجتمعات المتخلفة والبدائية). أما وقد انطلقت القافلة منذ القدم (منذ بدء الخليقة)، فقد وضعت في اعتبارها أن تصل إلى غاية معينة (الحرية والمساواة)، إلا أن التمايز والتراتب سرعان ما ظهر في تلك القافلة بسبب عدم التماثل في إدراك الأهداف، وعدم القدرة على مواصلة الرحلة الطويلة، فضلاً عن مخاطر الطريق. الأمر الذي أدى إلى انقسام القافلة إلى ثلاث مجموعات:

1- المجموعة الأولى، التي حدّدت أهدافها ووجهتها بدقّة، ووصلت إلى المدينة بأسرع وقت ممكن، وبالنسبة إلى هذه المجموعة بلغت غاياتها، وتحقّقت مقاصدها بنيل الاعتراف، ومن ثَمَّ انتهى التاريخ بالنسبة إليها؛ لأن الذات حققت لها بوساطة الديمقراطية الليبرالية الغاية المطلوبة. ومن الواضح أنّ فوكوياما يقصد بهذه المجموعة المجتمع الغربي، وبخاصة الأمريكي.

2- المجموعة الثانية تعرّضت لهجمات الآباش فضلّت الطريق (يختار فوكوياما للآخر تشبيهاً خاصاً استناداً إلى مبدأ التفاوت، فالآباش لا وظيفة لهم في تصوّره إلا الهجوم على القافلة؛ أي محاولة إعاقة التقدم البشري)؛ أي أنّها وقعت تحت ظرف طارئ ومفاجئ، كأن يكون سياسياً أو دينياً أو عرقياً يحول دون وصولها في الوقت المناسب، فيتأخر وصولها، ويرجح أنّها المجتمعات التي خضعت لنظم شموليّة في الغرب نفسه، فهذا ما يُوحي به خطاب فوكوياما؛ لأنها سرعان ما تعثر على طرق بديلة.

3- المجموعة الثالثة، وهي التي تفتقر إلى القدرة على المضيّ في

الرحلة إلى نهايتها المرسومة، ولهذا تُقرّر التنازل عن فكرة الوصول إلى المدينة، وتختار الإقامة في الصحراء، وستظلّ تعيش أوضاعاً تاريخية؛ أي ستكون ضحيّة التناقضات والتشنّجات العرقية والدينيّة والسياسية. ومن الواضح أنّه يقصد بها المجتمعات غير الغربية. وما يثير الغرابة أنّ هذه المجموعة لها قدرة اتخاذ قرار وحيد وهو البقاء في الصحراء. وذلك يناقض فكرته الغائية؛ لأنه كان أكّد أنّ القافلة متّجهة إلى هدف محدّد مسوقة بـ «التيموس» لتحقيق ذلك. ولكنّ فوكوياما يتجاوز هذا التناقض بسهولة، ويعود إلى تأكيد أنّ الجميع لا بُدَّ من أن يصلوا إلى غاياتهم، والاختلاف يكمن فقط في توقيت الوصول، وليس في المعنى الذي ينطوي عليه. الوصول هو نوع من تحقيق الذات لذاتها، وبذلك ينتهي مسعاها وتبلغ غايتها المرجوة.

يقيم فوكوياما تصوّره لضرورة التقدّم واطّراده على ركيزتين؛ الأولى: علم الطبيعة الحديث، الذي يتقدّم بآليّة يعطي انتشارها المتقدّم توجهاً وتجانساً للتاريخ الإنساني على مر القرون، والثانية: الرغبة في الاعتراف. ثمّ يشير إلى المعوقات التي تحول دون أن يمضي التقدّم بصورة سليمة، وهي: الدين والقومية والتفاوت الطبقي وعدم القدرة على المشاركة[1]. يتساءل فوكوياما فيما إذا كانت هنالك مخاطر تهدد الديمقراطية الليبرالية التي هي نهاية التاريخ! ويضع جوابه الذي يشتقّه من مجموعة من الأحداث التي شهدها العالم، وهو الإقرار بوجود تحدّيات ضد الديمقراطيات الليبرالية، ولكن هذا لا يعني عدم تحقّقها، فمعياره ما بعد تاريخي، ومن أجل تأصيل فكرته يستدعي قراءة كوجيف لأفكار هيغل ومؤدّاها: نهاية التاريخ تحلّ حينما يتحقق الاعتراف والتقدير، وبمعنى من المعاني، إنّ الأمر يتعلق بمسألة

---

(1) أثارت هذه الأفكار ردود فعل سجالية بين الدارسين. انظر، على سبيل المثال، آراء الباحثين الروس في كتاب: نهاية التاريخ ودراسات أخرى، ترجمة يوسف جهماني، دار الحضارة الجديدة، بيروت، 1993م. وآراء نوديا وافنيري في: مجلة أبواب، دار الساقي، لندن، ع7، سنة 1996م.

الكرامة الإنسانية في المستقبل التي لا ضامن لها إلا الديمقراطية؛ أي الرغبة والاعتراف المكفولان، وهذا الأمر يلتقي مع عملية الاطراد التي يقودها العلم الطبيعي. وهكذا يختزل فوكوياما القضية إلى النتيجة الآتية: بسبب ذلك إنّ آلية العلم الطبيعي والرغبة في الاعتراف يقودان -لا محالة- إلى «الديمقراطية الرأسمالية الحرة».

لعلّ أبرز ما يمكن الوقوف عليه تأكيد فوكوياما المبالغ فيه على نزعة الذات الراغبة في الاعتراف، وفي المقابل تجاهل رغبة المساواة مع الآخرين، فقد جرى تضخيم الأولى وتغييب الثانية. لم يستطع أن يقيم توازناً بين مفهوم تحقيق الذات وبين احترام الآخر. ويعود ذلك، كما يقول مطاع صفدي[1]، إلى أنّ فوكوياما انتزع مفهوم «الرغبة التيموسية» من كلية الإنسان، التي تضمّ العقل كذلك. فالرغبة في تأكيد الذات دون رقابة العقل كانت تفضي دائماً إلى العنف الفردي والجماعي، ومن أبرز نتائجها مبدأ القوة العارية، الذي حاول عقلنة الحرب والتمييز العرقي، الأمر الذي يقود إلى الأخذ بحتمية الرأسمالية بوصفها خياراً وحيداً لمستقبل البشرية ونهاية لها. وهذا الأمر سيقسم العالم إلى مجموعة محكومٍ عليها أن تعيش تناقضات التاريخ الأبدية، ومجموعةٍ ترتع في ما بعد التاريخ، ولها أن تتمتع بكمالات الرغبة والوعي كما تشاء. ألا يعني ذلك أنّ مفهوم «نهاية التاريخ» ما هو إلا مفهوم لتركيب تراكمي يعبّر عن فلسفة التمييز والإقصاء التي حكمت المشروع الغربي طوال تاريخه، وهو مفهوم يعاكس في مضمونه المفهوم الذي أشاعه الاستعمار الذي ادّعى حمل رسالة الإنسان الأبيض.

مفهوم فوكوياما يريد أن يكرّس الفصل النهائي بين إنسانيتين، فصل يتضمّن يأساً وتيئيساً من معظم الإنسانية، من كلّ «بقية العالم»، التي خسرت نهاية اكتمال التاريخ، ولم يبقَ لها سوى الركون إلى مكان النفايات فقط.

(1) صفدي، مطاع، نهاية التاريخ: بيان التيموسية المظفّرة، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، ع100-101، سنة 1993م، ص7 و13.

ويتضمن في المقابل عزل النخبة في عرض خارج العالم. والعلاقة الوحيدة بينهما هي مبدأ الإخضاع بالقوة، فالموعودون بجنة «نهاية التاريخ» هم «القبيلة البيضاء-الشقراء». أمّا الآخرون، وهم معظم الإنسانية، فلم يعد تصنيفهم في خانة المتخلفين يكفي للتعبير عن رحلة التصفية الأخيرة، والمطلوب هو القطيعة المطلقة بين سكان الجحيم «التاريخي» والنخبة الفائزة بالنعمة الخلاصية وحدها دون العالمين.

6- نقد مبدأ الاطّراد: بوبر ونقض قانون الحتمية:

على الرّغم من شيوع منهج الوحدة والاستمرارية وسيادته في الفكر الغربي الحديث، لا نعدم نقداً له هنا وهناك، وهو نقد ظلّ في معظمه مقتصراً على الإجراءات المنهجية، ودار سجال حول مدى فعالية هذا المنهج في معالجة الظواهر التي يدرسها، وتعارضه مع طبيعة الأشياء، ولم يُوجّه نقد جذري، فيما نعلم، للرؤية التي أظهرته ولازمته، ولا للنتائج التي أفضى إليها خارج حدود الغرب. ومن ذلك أنّ شبنغلر حاول طعن مفهوم التطور، ورأى أنّ التصوّر القائل باطراد التاريخ وخطه الأفقي وهمٌ شاع في الفكر الغربي لدى عدد من الفلاسفة والمفكرين، وهو يرى أنّ التاريخ، شأنه شأن الكائن الحي، يعيش زمناً خاصاً به، هو مسرح لعدد كبير من الحضارات، تطبع كلّ منها صورتها الخاصة بها على الإنسانية، ولكلّ حضارة إمكانات تنبت وتنضج وتذبل وتفنى إلى غير عودة، فالتاريخ العام مكوّن من كائنات عضوية هي الحضارات، وكلّ حضارة منها تشابه الكائن العضوي تمام المشابهة في أطوار حياته. التاريخ العام هو ترجمة حياة هذه الحضارات[1].

ويمكن أن نعثر لدى توينبي على نقد آخر يندرج في اتجاه مقارب، فالحضارة حسب منظورهِ نتاج دوافع وظروف مختلفة، ولا يمكن حصرها بأسباب عرقية وجغرافية، إنما السبب الرئيس هو استجابة المجتمع لـ«تحدٍّ»

---

(1) بدوي، عبد الرحمن، اشبنجلر، القاهرة، 1945م، ص71.

صادر إما عن بيئة مادية وإما عن وسط بشري، أو كليهما، فالمجتمع خلال تطوره يصادف صعاباً تهدّد وجوده وكيانه، فيواجه هذا التحدي ببذل جهود مضاعفة استجابة لحب البقاء، فإذا ما واجه هذا التحدّي بنجاح وتغلّب عليه تمكّن من زيادة قوته الداخلية، وقدرته الخلاقة حيث يؤدي ذلك إلى نشوء ما يُطلق عليه اسم «الحضارة». أمّا إذا لم يتمكّن من مواجهة هذا التحدّي بنجاح فإنّه يفقد قيمته وهيبته ورفاهه المادي، وربّما آل به الأمر إلى الفناء أو الزوال. ويحاول توينبي نقض الفكرة القائلة: لا حضارة سوى الحضارة الغربية بقوله: «إنّ هذا رأي خاطئ تردَّى فيه المؤرخون الغربيون المحدثون تحت تأثير محيطهم الاجتماعي، وأوحى به مظهر الحضارة الغربية الخدّاع؛ إذ استطاعت في العصور الحديثة أن تلقي شبكة نظامها الاقتصادي على جميع أنحاء العالم، وتلا ذلك توحيد العالم اقتصادياً على أساس توحيده سياسياً إلى المدى نفسه تقريباً وعلى الأساس الغربي نفسه». وهذا أفضى إلى أنّ «جميع دول العالم تكوّن جزءاً من نظام سياسي واحد ينبعث من أصل غربي»[1].

وفي هذا السياق ينتظم نقد كارل بوبر لقانون تطور المجتمع، الذي هو عماد منهج الوحدة والاستمرارية، ويذهب بوبر إلى أنّ الرأي، الذي يَعُدُّ المجتمعَ يعيش حالة انتقال دائمة ضمن فترات متعاقبة، هو الذي أدّى إلى التعارض بين العالم الاجتماعي المتغيّر والعالم الطبيعي غير المتغيّر، وهو الذي بسببه نشب التضادّ بين المذهب التاريخي والمذهب الطبيعي، ولكنّ هذا الرأي من جهة أخرى هو الذي أدّى إلى ظهور اعتقاد مؤيّد للمذهب الطبيعي؛ أي الاعتقاد الذي ينطوي على نزعة علمية، والذي يقول بوجود قوانين التعاقب الطبيعية. وكان أصحاب هذا الاعتقاد في أيام كونت ومِلْ يرون أنّه مُؤيّد من جانب التنبؤات الفلكية بعيدة المدى، ثمّ استمدوا له العون من مذهب «دارون». والحقّ، كما يقول بوبر، أنّ التشيّع للمذهب التاريخي

(1) توينبي، أرنولد، مختصر دراسة التاريخ، ترجمة فؤاد محمد شبل، القاهرة، 1966م، 1: 80.

إنّما هو جزء من التشيّع للمذهب التطوري، ومعروف أنّ مذهب التطوّر فلسفة تدين بقدر كبير من تأثيرها إلى ما نشأ من تعارض ظاهر بعض الشيء بين فرض علميّ بارع يتعلق بتاريخ الأنواع المختلفة من الحيوانات والنباتات الأرضية، وبين نظرية ميتافيزيقية قديمة اتّفق لها أنّها كانت جزءاً من عقيدة دينيّة راسخة. وعلى ذلك إنّ البحث عن قانون لـ«نظام ثابت» في التطور لا يمكن أن يكون، بحال من الأحوال، في متناول المنهج العلمي، سواء في علم الحياة، أم في علم الاجتماع، وسبب ذلك، كما يقول بوبر، أنّ تطوّر الحياة على الأرض، أو تطوّر المجتمع الإنساني، عملية تاريخية فريدة، ويمكن افتراض أنّ عملية التطور تتمّ وفقاً لقوانين علّية مثل قوانين الميكانيكا والكيمياء والوراثة والتفاضل والانتخاب الطبيعي وغيرها.

ولكن العبارة، التي يمكن بها وصف هذه العملية، ليست قانوناً، إنّما هي قضية تاريخية مخصوصة؛ ذلك أنّ القوانين الكلية -كما يقول هكسلي- تتعلّق أحكامها بنظام ثابت؛ أي أنّها تصدق على كلّ العمليات المندرجة في نوع معيّن. وعلى الرغم من أنّه لا يُوجد ما يمنعنا من صياغة قانون كلّي بناء على مشاهدة كان موضوعها حالة واحدة مفردة، فإنّ أيّ قانون يُصاغ لا بدّ من اختباره أولاً في حالات جديدة، ليأخذه العلم مأخذ الجد، ولا أمل في اختبار فرض كلي، أو في العثور على قانون طبيعي يقبله العلم، إذا اقتصر، وإلى الأبد، على مشاهدة عملية واحدة مفردة. وبالطبع لا يمكن أن تسعف مشاهدة عملية واحدة فردة في التنبؤ بمستقبل تطوّرها، ومهما بذل من جهد في مشاهدة نموّ يرقة واحدة، فذلك لن يساعد على التنبؤ بتحولها، فيما بعد، إلى فراشة[1].

يعلّق العروي على مضمون فكرة بوبر قائلاً إنّها ظهرت على خلفية حركة ازدهرت في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين كانت تهدف إلى

(1) بوبر، كارل، بؤس الإيديولوجيا، ترجمة عبد الحميد صبرة، دار الساقي، لندن، 1992م، ص118-119.

تحرير العلم الموضوعي من كلّ تأثير اجتماعي أو تاريخي، ولذلك ميّزت تلك الحركة في كلّ اكتشاف علمي بين ظروف التحصيل وطرق الإثبات. والنقطة الجوهرية في مقولة بوبر أنّ الميدان الوحيد، الذي يتحقق فيه تقدّم فعلي، هو ميدان العلم التجريبي، وبما أنّ مفهوم التقدّم (الإنجاز، التجسيد) أساسيّ في تنبّؤات التاريخانية، فلا وجود لأيّ تقدّم إلا إذا طابق منطق التاريخانية منطق العلم، وهذا أمر غير حاصل؛ إذ مقدمات هذا وتلك متناقضة[1]. ويدعو بوبر إلى تطبيق منهجيّة علوم الطبيعة في دراسات المجتمع والتاريخ، فهو من أنصار الوضعانية في التاريخيّات، ولا يوجد في نظره تاريخ موحد؛ بل تواريخ جزئية، ولا يوجد قانون تاريخي بل توترات جزئية، ولا توجد غاية مرسومة تتحكم في حاضر ومستقبل البشرية.



(1) العروي، مفهوم التاريخ، 2: 379.

الباب الأوّل

الركائز الفلسفيّة
لنزعة التمركز الغربي

الفصل الأول
إرهاصات العلم وانهيار سلَّم التصوّر اللاهوتي

1- تبصّرات روجر بيكون:

اقترنت الولادة الرمزية للغرب الحديث بشيوع التفكير العقلي- العلمي داخل إطار منهجيّ مغاير للإطار الذي أشاعه النموذج اللاهوتي في العصور الوسطى. والواقع أنّ هذا النمط الجديد من التفكير قد ظهر من صلب تناقضات الفكر اللاهوتي المدرسي، الذي بلغ ذروته المدرسية في القرن الثالث عشر. ومعروف أنّ الأفكار، التي وضعها آباء الكنيسة والقديسون ورجال الدين، أفضت إلى تشكيل صرح اللاهوت المسيحي طوال الحقبة الأولى من العصور الوسطى؛ إذ أصبح «النموذج اللاهوتي» هو المرجعية التي توجّه السجال الفكري، وما من ممارسة فكرية إلا اتصلت بمضمون ذلك النموذج وهو المحمول الديني؛ ذلك لأنّ الفضاء العام للفكر الذي تسيطر عليه الكنيسة، وتوجّهه حسب حاجاتها، جعل المعنى الديني للحياة هو الموضوع الشائع، ولاسيما تنظيم العلاقة بين المؤمنين والمسيح والله.

ومع مرور الزمن كانت هذه الفكرة المركزية تزداد تصلّباً، ومعها يتصلَّب المنهج الذي تستعين به في دعواها، فتعالت بذلك عن الواقع، وشكّلت حول نفسها سياجاً عقائدياً متيناً وسيلته «السجال اللاهوتي». ويُصطلح على ذلك بـ «الفلسفة المدرسية»، التي أنتجت تصورات منطقية مجرّدة تُملأ مرّة بالأفكار الأفلاطونيّة، وأخرى بالأفكار الأرسطية، دونما اهتمام بالأبعاد الواقعية-

التاريخية للفكر الديني والاجتماعي. وفي القرن الثالث عشر اختمرت الأزمة في طيّات «الفلسفة المدرسيّة». تتكشّف طبيعة هذه الأزمة عند أعلام هذه الفلسفة في القرن المذكور؛ مثل: جروستيت (1170-1253م)، وبونافنتورا (1221-1274م)، وتوما الأكويني (1225-1274م)، وروجر بيكون (1214-1292م)، ودانز سكوت (1266-1308م). ففيما تظهر بوادر أولية للتفكير العلمي عند جروستيت، وتعلن عن نفسها عند بيكون وسكوت، فإنّ تلك النزعة كانت غائبة عند الأكويني وبونافنتورا؛ بل إنّ الأخير اضطهد بيكون.

نبتت بذور هذا الفكر الجديد وسط الأزمة التي كانت تعصف بالتفكير المدرسي، وظلت تنمو مدة طويلة تزيد على قرنين قبل أن تُجنى ثمارها؛ فـ بيكون، أحد أعضاء النخبة الخماسية المذكورة، تنبّه إلى ضرورة تغيير مسار التفكير الذي أصبحت منطلقاته قاصرة عن أداء الوظائف المناطة به، وأرجع أسباب القصور في كتابه (**السفر الأكبر**) إلى: اتباع سلطة ضعيفة غير ملائمة، وتأثير العادة، ورأي الجمهور غير المتعلم، وإخفاء الجهل بادعاء الحكمة[1]. ودعا إلى أن تحلّ التجربة العلمية محلّ البراهين الجدلية، نقلية كانت أو استدلالية، ذلك أنه حصر وسائل المعرفة بالنقل والاستدلال والتجربة. أمّا النقل فلا يولّد العلم ما دام لا يعطي علة ما يقول، وأما الاستدلال فلا يمكن بوساطته التمييز بين القياس البرهاني والقياس المغالطي إلا إذا أيدت التجربة نتائجه؛ لأنها الأداة التي تظهر للعيان[2].

ولهذا، رتّب العلوم طبقاً للتعاقب الآتي: الرياضيات، العلوم الطبيعية، الفلسفة النظرية، الأخلاق، اللاهوت. وبما أنّه ما زال مشبعاً بالتفكير اللاهوتي، وواقعاً تحت سيطرة نموذجه، كان (شأنه في ذلك شأن القديس

---

(1) رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1968م، 2: 252.

(2) برهييه، العصر الوسيط والنهضة، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1988م، ص210.

أوغسطين) يرى أنّ اللاهوت نوع من الحكمة الكلية، التي تلتقي فيها العلوم جميعها، ولم يكن قادراً على تجاوز هذه الفكرة الشائعة آنذاك. فالظرف التاريخي لم يكن دفع إلى الأمام بالسؤال الأساسي حول مدى صلاحية اللاهوت بوصفه علماً. ومن هنا، ذهب بيكون إلى القول إنّ العلم التجريبي يمكن أن يكون في خدمة الكنيسة، يهيّئ لها أسباب النجاح في مهمّتها، وعلى هذا لا يليق أن يضطلع بالتبشير الديني إلا العلماء[1].

مما تنبغي الإشارة إليه، في هذا السياق المبكِّر لظهور بوادر التفكير العلمي، أنّ روجر بيكون أكّد أنّ الرياضيات هي فنّ البرهان، ولذا يتوقّف المنطق عليها؛ إذ فيها دون سواها يمكن التعرّف إلى طبيعة المبادئ أو الأصول أو النتائج. والبرهان الحق الذي يبيّن العلة الذاتية الضرورية. دون الرياضيات لا تُفهم العلوم، ولا تُعلّم، فهي ضرورية للغاية في تكوين العلم، وإذا لم يُستعن بالرياضيات، فإنّ العلوم تتحوّل إلى مجموعة من الظنون والأخطاء. وعلى الرغم من ذلك، إنّ إمكانية التجربة في الرياضيات ناقصة؛ لأنّها لا تمكّن من إظهار الحقيقة في جزئيتها، وهنا لا بُدَّ من استكمال الأمر باللجوء إلى التجربة التي تكشف الظواهر في ذاتيتها، فتولّد في النفس يقيناً أقوى من يقين الاستدلال.

يلزم الاستدلال فقط بتسليم النتيجة، أمّا التجربة فتُقنع بصحتها. وللتجربة وظيفتان: تحقيق النتائج التي تصل إليها العلوم بالاستدلال، واستكشاف حقائق جديدة، فتنتهي إلى تكوين علم قائم برأسه هو «العلم التجريبي»، وهو علم يمكّن الإنسان من فرض سلطانه على الطبيعة؛ ذلك أنه يتيح إمكانية فهم الظواهر الطبيعية، ووسيلته الاستقراء؛ أي الملاحظة وإجراء التجارب؛ حيث يتألف من جملتها القانون الكلي[2]. أمّا معاصره دانز سكوت فقد أكّد أنّ

(1) وهبة، مراد، التجريبية. انظر: الموسوعة الفلسفية العربية، 2: 266.

(2) كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، دار القلم، بيروت، 1979م، ص156.

المعرفة تنشأ من الحواس، والطبيعة يحكمها قانون العلية، والتجربة والملاحظة والاستقراء أساس العلم وضد الأحلام والخرافات والأوهام[1].

كانت هذه الأفكار قد وردت عند أشخاص لم يشقّوا عصا الطاعة عن اللاهوت، ولم تُلفت الانتباه كثيراً عند معاصريهم؛ لأن النموذج الفكري السائد آنذاك كان يولي اهتماماً بالقواعد أكثر ممّا يُعنى بحيوية الأفكار ذاتها، وستمرُّ مدة طويلة قبل أن يُعاد الاعتبار إلى هذه الشذرات المبكّرة، فالتحولات الداخلية في أنظمة الفكر تتطوّر ببطء، وليس مستغرباً أن يبدأ الضيق بالفكر القديم في أوساط الكنيسة؛ لأن أزمة الأفكار تنشب غالباً في الوسط الذي يحتضنها، والأدلة كثيرة على ذلك، فكوبرنيكوس نفسه كان قسّاً، والمذهب الاسمي استقام بين رجال الكنيسة. واليسوعيون عُرفوا بنشاطهم في مجال العلوم الطبيعية والتجريبيّة والرياضية. وكلّ هؤلاء دشنوا السبل لظهور العلم الحديث. كما استقام عند روادِهِ مثل غاليليو ونيوتن[2].

2- من كتاب الطبيعة إلى قوة المعرفة: غاليليو وبيكون:

حدّد هايدغر العلامات المميزة لولادة العصر الحديث من خلال مجموعة متداخلة من الظواهر، التي أدى تفاعلها إلى ظهور الغرب المنفصل عن العصر الوسيط، والمعلن عن هويته الحديثة، وهي «العلم»، و«التقنية الميكانيكيّة»، و«دخول الفن أفق الاستيطيقا، الشيء الذي يعني أنه قد صار موضوعاً لما يُسمّى التجربة المعيشة، ليتحوّل بذلك إلى تعبير عن الحياة الإنسانية»، و«التأويل الثقافي لكلّ مساهمات التاريخ الإنساني»، و«الانسلاخ عن المقدسات واستبعادها». ويفصّل في دلالة بعض هذه الظواهر ليخلص إلى نتائج مهمة؛ فموضوع «الانسلاخ عن المقدسات واستبعادها» لا يعني مجرّد استبعاد تلك المقدسات واستنكارها، والارتماء في نوع من النزعة الإلحادية،

---

(1) حنفي، حسن، مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة، 1991م، ص217.
(2) العظمة، عزيز، العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992م، ص27.

إنّما هو عبارة عن سيرورة ذات حدين: فمن جهة أمكن من خلاله للفكرة العامة عن العالم أن تصبح مسيحية. وذلك بالقدر الذي أصبح ينظر فيه إلى أساس العالم باعتباره لا منتهياً ولا مشروطاً ومطلقاً، ومن جهة ثانية حولت المسيحية مثالها عن الحياة إلى رؤية للعالم (=الرؤية المسيحية للعالم)، فتوافقت بذلك مع ذوق هذه الأيام.

هذا الانسلاخ، إذاً، هو حالة فراغ تجاه المقدّس المتعالي عموماً؛ أي حالة من الترقّب والحيرة. والمسيحيّة هي المسؤول الرئيس عن حصوله، والحال أنّ هذا الانسلاخ لا يستبعد التديّن إلا نسبياً؛ إذ معه ستنقلب كلّ علاقة بالمقدس إلى تجربة دينيّة. لكنّ المقدسات العليا تختفي عندما تصل الأشياء إلى هذا الحدّ. ويتمّ ملء الفراغ الذي يعقب ذلك باستكشاف تاريخي وسيكولوجي للأساطير[1].

أمّا موضوع «العلم»، بوصفه نوعاً من «اختبار الأحداث»، فإنه يتقدّم هنا؛ لأنه سيرث تلك التصورات اللاهوتية، وسيكون قائماً على التجربة في العلوم الطبيعية. وهذا لا يعني على الإطلاق أنّ العلوم الطبيعية صارت بحثاً انطلاقاً من التجربة؛ بل العكس هو الصحيح، كما يؤكد هايدغر؛ لأن التجربة لم تصبح ممكنة إلا حينما تحوّلت معرفة الطبيعة إلى بحث. الفيزياء الحديثة، مثلاً، ما كان لها أن تكون تجريبيّة، إلا لأنّ ماهيّتها من طبيعة رياضية. بينما «العلم» في العصر الوسيط الخاضع للنسق المعرفي اليوناني لم يكن فيه مكان للتجربة العلمية؛ لأنه لم يكن علماً باحثاً. وعلى هذا كلّ المحاولات القديمة، التي تندرج في هذا المضمار، والتي استعانت بالملاحظة، لم تكن قد ارتقت إلى منزلة العلم بوصفه بحثاً؛ أي بوصفه تجربة استكشافية؛ لأن ما كان ينقص تلك المحاولات هو «افتراض القانون»، وهذا الافتراض لم يبدأ إلا في التجربة العلمية الحديثة؛ لأن

(1) هيدجر، مارتن، التقنية-الحقيقة-الوجود، ترجمة محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1995م، ص139-140.

اقتراح تجربة معناه تمثّل شرط يمكن تبعاً له، ولمجموعة من الحركات، أن تلاحظ في ضرورة حصولها؛ أي أن تكون قابلة لمراقبة الحساب مسبقاً.

وعليه، إنما يتمّ وضع القانون انطلاقاً من رؤية المجموع داخل التصميم الأساسي لمجال الموضوعية الذي يُراد اختباره؛ فالتصميم هنا هو الذي يمنع القياس اللازم، رابطاً بذلك بين متطلباته والتمثّل القبلي لشرط التجربة. وهذا النمط من التمثّل، الذي فيه وانطلاقاً منه تبدأ التجربة وتصير ممكنة، ليس أبداً تخيّلاً اعتباطياً، ولهذا كان نيوتن يقول: «إنّ الفرضيات ليست أبداً اعتباطية»[1]؛ لأنها تكون في الحقيقة وُضِعت انطلاقاً من التصميم المخصص للطبيعة، وارتسمت فيه. وعلى هذا الأساس، التجربة هي النهج المحمول والموجّه، في تصميمه وتطبيقه، بالقانون الافتراضي لإنتاج الأحداث التي تثبت صلاحية هذا القانون أو تلغيه. فكلما كان مشروع تصميم الطبيعة دقيقاً صارت إمكانية التجربة سديدة ومضبوطة.

أشار هايدغر إلى جوهر النزاع الذي ساد في مطلع العصر الحديث، وهو: أَتُستخلص الأفكار من التجربة أم أنّ هناك قواعد عقلية قبلية تمارس دورها على أنّها محددات عامة للتجربة؟ وهو نزاع سيُشار إليه كثيراً بحسب زاوية نظر كلّ من العقليّين والتجريبيّين خلال حقبة تكوّن الفكر في بداية ذلك العصر. وفيما يخص أمر العلم بوصفه تجربة بحث خاضعة لفرضية عامة، لم يظهر إلا متأخراً. أمّا «الممارسات» العلمية السابقة فهي، بحسب هايدغر، تفتقر إلى روح العلم الحقيقي. وعلى هذا، فإنّ روجر بيكون (الذي أشرنا قبل قليل إلى شذرات من أفكاره «العلمية») لا يُعدُّ، طبقاً لفرضية هايدغر، سلفاً للباحث التجريبي الحديث، إنه ليس إلا أحد خلفاء أرسطو.

صاغ هايدغر دعواه في هذا الموضوع بالصورة الآتية: إنّ امتلاك الحقيقة أصبح، مع مرور الزمن، يكمن في الإيمان على وجه الدقة؛ أي في الإيمان المطلق بالكتاب المقدس وسنّة الكنيسة، فصار اللاهوت بذلك، من حيث هو

(1) المرجع نفسه، ص147.

تفسير للكلام المقدس والوحي المنطبع في الكتابة المقدسة والملقن من طرف الكنيسة، هو المعرفة المثلى والمذهب الأعلى، فالمعرفة هنا لا تتعلق بالبحث؛ بل بالفهم الجيد للكلام المشكّل للقوانين والسُّلط التي تلقنه. لهذا السبب كانت الأولوية في هذه المعرفة تعطى لمناقشة خطابات ومذاهب مختلف السُّلط. فما هو ذو أهمية هنا مناقشةُ مختلف المذاهب، ولهذا السبب أيضاً كانت الفلسفة الأفلاطونية والأرسطوطاليسية مرغمةً، في ذلك الوقت، على التحوّل إلى جدل مدرسي. فإذا كان روجر بيكون دعا، والحالة هذه، إلى التجربة (وهو ما قام به بالفعل) فإنه لم يكن يفهم من هذه الكلمة: تجربة العلم من حيث هو بحث؛ بل فرض (بدل مناقشة مختلف المذاهب) ملاحظة الأشياء ذاتها. وهو ما يشكّل امتداداً للتجربة الأرسطية. وبيكون لم يصل إلى وعي العلم على أنّه بحث، فالتجربة الاستكشافية الحديثة ليست ملاحظة محكمة دقيقة وشاملة فيما يخص درجة وامتداد ملاحظاتها، فحسب؛ بل إنها نهج مختلف جوهرياً في نوعه لإثبات القانون داخل إطار التصميم الدقيق للطبيعة، وخدمة هذا التصميم، فكلّ علم يتأسس من حيث هو بحث عن تصميم معيّن كمجال محدد يكون بالضرورة علماً جزئياً. وكلّ علم جزئي يجد نفسه ملزماً بالتخصص من خلال انتشار التصميم عبر المنهاج في حقول مسيجة للاختبار[1].

ويفضي كلّ هذا، فيما يخص بيكون، إلى أنّ محاولاته كان لها حقّ «الريادة التاريخية». إلا أنّها لا تندرج في منظومة علمية؛ لأنها لم تنتبه إلى أهمية الشرط الذي أشار إليه هايدغر وضرورته في كلّ ممارسة علمية حقيقية والامتثال له. وما يؤكّد ذلك أنّ بيكون كان يريد أن يضع «علمه التجريبي» في خدمة الكنيسة، وأن يضطلع العلماء بالتبشير، دون أن يعلم أنّ نموذج التفكير الكنسي هو الذي لا يسمح أبداً بأن تظهر ممارسة علمية حقيقية؛ لأن ذلك يهدّم معنى الحقيقة التي كانت الكنيسة تحتكرها منذ مدة طويلة. اقتضى الأمر

(1) المرجع نفسه، ص148-149.

عملاً نقدياً لهدم النموذج الكنسي للتفكير، وهو ما سيؤدي إلى انهيار المنظومة الميتافيزيقية بالشكل الذي تركّبت فيه خلال العصور الوسطى، وبناء تصور جديد لمضمون تلك الميتافيزيقيا يوافق الإجراءات المنهجية العقلية الجديدة، وجرى نوع من الاستبعاد للتصور اللاهوتي للكون، وظهرت فكرة جديدة عن «الطبيعة».

لم يعد الكون مجموعة من «الأشكال» و«المواد» كما كان شائعاً في الماضي، إنما أصبحت الطبيعة مجموعة ظاهرات، بعضها مرئي للعين الإنسانية، وبعضها غير مرئي، وهي على كلّ حال قابلة للحساب رياضياً. كانت الطبيعة من قبل مجموعة كائنات وموضوعات مماثلة دوماً لذاتها ومسلسلة في نظام متراتب من الأدنى إلى الله. أمّا الآن فقد أصبحت كتلة من موضوعات خاضعة لقوانين[1]، فأخذ بذلك الفكر يهتمّ باكتشاف الحقائق الجزئية أكثر من اهتمامه بالبحث عن «الحقيقة المطلقة». وهذا أعطى هذه الحقائق الجزئية قيمتها الصحيحة، وإذ لم ينسَ تماماً الاهتمام الميتافيزيقي، إلا أنه تُرك لـ «هواة المطلق». وهذا الانتقال في مركز الثقل للاهتمامات الفكرية شجّع على البحوث الخاصة بمختلف مجالات المعرفة العلمية، الأمر الذي فرض بدوره أسلوب الإثبات من خلال التجربة. ومن ثَمَّ جعل التمييز بين العلم والتكنولوجيا نسبياً أكثر ممّا كان في السابق. ومن خلال ممارسة التجربة، أخذ العلم الحديث يفسح مكاناً لمنهج الاستقراء إلى جانب منهج الاستنباط. وبذلك أنهى الانفراد بالاستنباط الذي كان الفكر الوسيط قد بالغ في استخدامه[2].

لا يمكن تفسير بروز هذه الظاهرة، التي أفضت إلى انهيار سلّم التصور اللاهوتي للعالم، إلا استناداً إلى وجود ضرب من النقد الموجّه إلى الأطر

(1) دوفيز، ميشال، أوربا والعالم في نهاية القرن الثامن عشر، ترجمة إلياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، 1980م، 1: 29.

(2) أمين، سمير، نحو نظرية للثقافة، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1989م، ص81.

والموجهات التي خضع لها التفكير في العصور الوسطى. وهنا اندمج الضيق بالتصورات القائمة بالنقد العميق لها، الأمر الذي قاد تدريجياً إلى التحول الذي كانت حقبة النهضة فضاءً تمّت فيه عملية التحوّل، فاستبدل نموذج تفكير بآخر، وتمّ الاستغناء التدريجي عن اللاهوت والانتقال إلى ضرب من التفكير الجديد، وأسهم في ذلك نخبة من الكتاب، منهم لورنزو فالا (1407-1457م)، وباتريزي (1529-1597م)، وكامبانيلا (1568-1639م)، وراموس (1515-1572م)، وجيوردانو برونو (1548-1600م)، ودوكيز (1401-1464م)، وهم منتشرون في أنحاء أوربا. إلا أنّ هذا الخليط اللاهوتي-العلمي سرعان ما تمخّض عن مجموعة طليعيّة قادت لواء التفكير العلمي وسط ملابسات اللاهوت، وعلى رأسهم كوبرنيكوس (1473-1543م)، وكبلر (1571-1630م)، وفرانسيس بيكون (1561-1626م)، وغاليليو (1564-1642م).

تجمّع جهد هؤلاء ليشكّل المظهر الأكثر بروزاً لولادة العصر الحديث ذي السمة العلمية، وأفضت جهودهم إلى تغيير حاسم في مسار تلقي الأفكار الدينيّة حول الكون والطبيعة، وتبيّن قصور الفكر الأرسطي المدرسي، الذي أنعشت قوالبه الكنيسة منذ أن أعاد إليه توما الأكويني الاعتبار، وحلّت أفكار قائمة على أساس الخبرات المباشرة بالطبيعة، بحثاً عن نُظم ثابتة تفسر ظواهرها المختلفة، وشكك، في البدء، في نظام بطليموس الفلكي المدعوم بالفروض المستمدة من طبيعيات أرسطو، وسرعان ما أبطل كوبرنيكوس، إثر صعاب كثيرة، فعالية ذلك النظام، ومعه أصبح التصور الأرسطي آيلاً إلى السقوط، وكلّ هذا غذّى الصراع مع الكنيسة التي كانت طورت وسائل سلطاتها في تفسير الكون على ذلك التصور، وبلغ التعارض أشده في القرن السادس عشر، وكان من نتيجته أن تغلّب الفكر العلمي، وانحسر نسبياً الفكر اللاهوتي، ولكنه ظلّ ماثلاً في كثير من الممارسات العقلية التي كانت تترتب في ميدان العلوم الإنسانية، ولاسيما الفلسفة عند ديكارت وغيره كما سنرى فيما بعد.

ومن اللازم التريث قليلاً على جهد اثنين من رواد الفكر العلمي الحديث، وهما غاليليو وفرانسيس بيكون؛ لأنهما دشَّنا أرضية العصر الحديث من ناحية علمية، وسيكون لجهدهما أثر كبير في ظهور تيار علمي - تجريبي في القرون اللاحقة، يقف إلى جانب التيار العقلي، وهو المظهر الآخر لحركة التحديث في الغرب.

كانت الطبيعة، كما يقول أرنست بلوخ، خلال العصور الوسطى، مكان فوضى وبلبلة وخواء، كانت ساقطة، وفيها يمارس الشياطين والأبالسة أفعالهم، وليس ثمة قانون ينظم شؤونها، كل شيء فيها رهين المصادفة والفوضى. إنّ «القانون» فيها إذا ظهر فهو استثناء، وكانت الطبيعة مهمَّشة طوال تلك الحقبة، ولاسيما المدرسية منها. والتاريخ هو المجال المنظّم والمُتسق الذي، بحسب أوغسطين، يبدأ بخلق العالم، ويمرّ بالطوفان، فميلاد المسيح، وينتهي بيوم الدينونة. جاء عصر النهضة فخضّ هذا التصور، وهزّ دعائمه اللاهوتية. أصبح التاريخ هو الميدان المشوّه والمحرّف، وظهرت الطبيعة بصفائها ونقائها ووضوحها الرياضي. أصبحت الطبيعة كتاب الكتب الأكثر وضوحاً والذي له أسبقية حتى على الكتاب المقدَّس. حروف الطبيعة هي الأعداد، وهنا تُفهم مساهمة غاليليو على أنّها محاولة فاعلة لأن يحصل العقل بالتجربة على معلومات صحيحة عن الطبيعة. وهدف كلّ تحرٍّ علمي هو اكتشاف قوانين تسمح بالتعرف إلى الظواهر الطبيعية في حدود رياضية. أصبحت التجربة سؤالاً يُطرح على الطبيعة، وقد صيغ بطريقة عقلية دقيقة. ومنذ غاليليو أغنى الإنسان باستمرار معرفته بالطبيعة، وسعى لفهم القوانين الداخلية التي تربط الظواهر فيها، وانتهى بأن ركّب علماً يساعده في فهم ذلك والإفادة منه[1].

تمّ ذلك بأن جمع غاليليو بين العلوم الرياضية والتجربة العلمية، وقد

(1) بلوخ، أرنست، فلسفة عصر النهضة، ترجمة إلياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، 1980م، ص115.

ساعد هذا الدمج نسبياً في منح نوع من الاستقلالية للعلوم التجريبية، وبما أنّه حاول أن يركّب بين منهجي الاستنتاج والاستقراء، فإنّ المنهج العلمي لديه استند إلى التحليل والتركيب، فيما قاده منظوره الآلي للطبيعة إلى تفسيرها طبقاً لقوانين الحركة. في كلّ هذا لم يقتصر على إجراء التجارب، واكتشاف القوانين وصوغها، إنّما كان الاهتمام الرئيس الذي يشغله هو إرساء دعائم المنهجية العلمية، وتحرير منطق الممارسة العلمية من الشوائب الإيديولوجية والميتافيزيقية، وبلورة الأسلوب العلمي في التعامل مع الطبيعية، والتفكير في ظاهراتها، وتحديد اللغة الملائمة لوصفها وتفسيرها، وكل هذا لم يتم بمعزل عن الفلسفة؛ إذ إنّه لم يبلور منهجيته العلمية مصادفةً وعفواً، وإنما أحرز ذلك بوساطة النقد الفلسفي المكثف للإيديولوجيا السائدة في عصره، إيديولوجيا أرسطو المدرسية، فقد فضح في حواراته التناقضات الداخلية للمنهج الأرسطي في استنطاق الطبيعة، وتعارضات بنية هذا المنهج ووظيفته المتمثلة في استكشاف الطبيعة وإنتاج المعرفة بها. ولم يكن ذلك ممكناً دون نقد فلسفي لكل ذلك[1]. وعلى هذا ظهر غاليليو على أنه «الشخصية الرئيسة في دراما الثورة العلمية الكبرى». لأنه نقد واختبر الأفكار القديمة بالفكر والعمل واحدةً إثر الأخرى بناء على أسس عقلية واقعية صارمة، وأتى عليها جميعاً، وبذلك قوّض أركان ثقافة بكاملها[2].

لخّص هوركهايمر الإنجاز العلمي لغاليليو بقوله إنّه اختصر كلّ عمليات التطور في عملية تطور ميكانيكي هو حركة جزئيات المادة. ويمكن إرجاع أعقد عمليات التطور التدريجي؛ أي تحوّل الكتل الكبيرة، إلى حركة ذرات. وفي وجه تصور العصر الوسيط للسكون كحالة أصلية ومتطابقة بشكل من

(1) غصيب، هشام، هل هناك عقل عربي؟، المؤسسة العربية ودار التنوير، بيروت، 1993م، ص60.

(2) غصيب، هشام، جدل الوعي العلمي، الجمعية العلمية الملكية، عمان، 1992م، ص131.

الأشكال مع كلّ شيء، دافع غاليليو عن فكرة كون الحركة المستقيمة والمنتظمة هي المفهوم الفيزيائي الأول، وأنه ينبغي، مع كلّ الاعتبارات اللازمة، فهم السكون والحركة على أنّهما نسبيان، وكان إثبات هذا المذهب حدثاً تاريخياً ذا أهمية شاملة[1].

وأسهم ذلك في تسهيل المهمّة النقدية العظيمة، التي قام بها فرانسيس بيكون، الذي بدأ بتوجيه نقد قاسٍ إلى المنطق القديم الذي رآه عاجزاً عن اكتشاف أسرار الطبيعة؛ بل إنه يؤدي إلى ترسيخ الأخطاء التي تستند إلى مفاهيم قديمة، وعلّة ذلك، في رأيه، أنّ المنطق الأرسطي أداة غير صالحة للكشف العلمي. إنه منطق قياسي تكون النتيجة فيه صادقة على فرض أنّ المقدمات صادقة، وليس على أنها صادقة بالفعل. وحمل على الاستقراء بالتعدد البسيط الذي اعتمده أرسطو في الوصول إلى حقائق الطبيعة، ودعا إلى تطهير العقل ممّا ترسّب فيه من الأفكار المبعثرة والمفاهيم المزيفة التي تحول دون قيامه بوظيفته على أتمّ وجه. وأرجع أوهام العقل إلى أسبابٍ حصرها في أربعة أساسية هي: أوهام القبيلة، والكهف، والسوق، والمسرح. وأقام في المقابل منهجاً يقوم على جمع الشواهد، التي تتجلّى فيها الظاهرة التي يُراد تفسيرها، وتتأتّى أهمية كلّ ذلك في أنّ فرانسيس بيكون اكتشف بعض المبادئ التي تنظّم اتجاه العقل نحو العالم وقام بشرحها، وعمل على تحرير العقل من الأفكار المبتسرة، ووجّهه إلى دراسة الحقائق الطبيعية والنفسية والاجتماعية دراسة نزيهة، وبذلك أسهم في تحقيق استقلال العلوم الوضعية[2].

لم يكن كل ذلك ممكناً لو لم يمخض بيكون طبيعة المعرفة الشائعة في عصره، ويحدّد آفاق المعرفة التي يريدها. وبتوجيه من هذه الاستراتيجية،

(1) هوركهايمر، ماكس، بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية، ترجمة محمد علي اليوسفي، دار التنوير، بيروت، 1981م، ص36-37.

(2) متى، كريم، الفلسفة الحديثة، منشورات جامعة بنغازي، بنغازي، 1974م، ص50.

التي تقوم على نقد الفكر القديم، وتحديد قصوره، من جهة، والسعي لاكتشاف فكر بديل أكثر كفاءة وقدرة على الإجابة عن الأسئلة الجديدة من جهة أخرى، تقدّم بجملةٍ من التصورات، مؤكداً أنه لا ينبغي أن نعزو قيمة حقيقية إلا للمعرفة العلمية القائمة على الاستقراء والتجريب، فالعلم قوة، وينبغي إبعاد البحث عن كلّ غاية خارج العلم. وأكّد ضرورة معرفة قوانين الطبيعة، فهي وحدها التي تؤدي إلى الاختراع. كما يجب اطّراح الفروض والأوهام والأوثان. ولمّا كان العقل يميل إلى التعميم السريع، يجب منعه قدر المستطاع من التدخل في عمل المعرفة، ولا بدّ له من المرور بكلّ درجات العام قبل الوصول إلى الكلي[1]، فالذي يحدّد العقل هو الملاحظة والتجربة، أمّا هو فمجرد أداة تصنيف وتجريد ومساواة ومماثلة، ويرى أنّ الإنسان خادم للطبيعة، ومفسر لها، وخاضع لنظامها، وخدمة الإنسان للطبيعة هي التي تؤدي إلى إدراك قوانينها وسيادة الإنسان عليها فيما بعد؛ أي استكشاف كل ما يتصل بها[2].

تتطلب كل معرفة جديدة ممارسة ضربين متوازيين من التفكير؛ ضرب يتجه إلى تفكيك آليات المعرفة القديمة، وإبطال مفعولها، وذلك بنقدها وامتصاص تأثيرها، وإظهار تناقضاتها الداخلية ونسيجها الواهن، وضرب يُعنَى باستحداث آليات جديدة للمعرفة المراد إيجادها، وذلك من خلال وضع المفاهيم والتصورات والأهداف، والانتقال بعد ذلك إلى ممارسة تلك المعرفة في ميادين الطبيعة وما يتصل بها، سواء كان الأمر يتصل بالظواهر الطبيعية أم الإنسانية. وبذلك يتحقق المعنى الحقيقي للمعرفة الجديدة، وهذا التوصيف ينطبق على حالة فرانسيس بيكون، فقد استشعر منذ فترة مبكرة، وهو يتعلم أصول المنطق الأرسطي وميتافيزيقاه ولاهوت توما الأكويني، أنّ

(1) بنروبي، ج، مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ترجمة عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980م، 1: 7.
(2) وهبة، مراد، التجريبية. انظر: الموسوعة، 2: 266-267.

الفلسفة التي كان يتلقاها إنما هي فلسفة ألفاظ عقيمة لا تفيد من الناحية العملية شيئاً، ولا تقدم أية منفعة للإنسان في كفاحه الأساسي من أجل السيطرة على الطبيعة والنهوض بحياته.

وهكذا تحدّد في ذهنه الهدف الذي سيتّجه إلى تحقيقه طوال حياته، وهو القضاء على سلطة القدماء والمدرسيّين، والدعوة إلى فلسفة مثمرة من الناحية العلمية، وكان مؤدّى فلسفته المنشودة ومحورها كشف القيم الجديدة التي تتضمنها الحضارة العلمية الحديثة في أول عهدها، واستخلاص المضامين الفكرية لعصر الكشوف العلمية والجغرافية، والتعبير بصورة عقلية عن التغيير الذي تستلزمه النظرة الجديدة إلى الحياة. وبهذا إنّ فلسفته إنما هي نوع من إحياء قدرة الإنسان على السيطرة على الطبيعة، دشّن لذلك بنقد الفلسفة القديمة، واصفاً إياها في كتابه **(النهوض بالعلم)** بأنّها «نوع منحطّ من المعرفة» أنشأها المدرسيّون «الذين كان لهم ذكاء قوي وحاد، وأوقات فراغ طويلة، وقراءات قليلة التنوّع... ولكنّ ذكاءهم كان حبيساً في زنزانات كتّاب قلائل. أهمهم أرسطو، حاكمهم المستبد، مثلما كانت أشخاصهم حبيسة في زنزانات الأديرة ودور العلم... ولمّا لم يكونوا يعرفون العلم الطبيعي أو الزمني إلا قليلاً، فإنّهم تمكّنوا باستخدام مادة ضئيلة، مع استعمال مفرط للعقل، من أن يحوكوا أنسجة العنكبوت المضنية التي نجدها في كتاباتهم؛ ذلك لأنّ ذكاء الإنسان وذهنه، إذا مورسا على ذاتهما، مثلما ينسج العنكبوت خيوطه، فعندئذٍ لا يكون لعملهما نهاية، ويأتيان حقاً بمعرفة أشبه بنسيج العنكبوت، تعجبنا فيها دقة الخيوط وحبكة النسيج. ولكن ليس لها قوام ولا منها جدوى»[1].

كان يعرف أنّ دعوته هذه ستُواجه بالرفض؛ لأن المناخ الفكري العام يرجّح المعرفة النظرية على المعرفة العملية، ولهذا لم يدّخر وسعاً في نقد هذا

(1) بيكون، النهوض بالعلم، أورده: زكريا، فؤاد، آفاق الفلسفة، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1988م، ص92.

التصور الشائع، الذي يحول دون أن تمارس المعرفة عملها النافع في الحياة. وخصص جانباً من كتابه المعروف (**الأرغانون الجديد**) لذلك، فأشار إلى أنّه «سيُوجَّه إلينا دون شكّ اعتراضٌ يقول إننا لم نستهدف من العمل غايته الصحيحة، أو أفضل غاية ممكنة له. فيقولون إنّ تأمّل الحقيقة أكرم وأرفع من أية منفعة تعود بها النتائج العملية، أو أيّ توسيع لنطاق هذه النتائج، على حين أنّ تشبّثنا طوال الوقت بالتجربة والمادة، وبالأحوال المتغيرة للأمور الجزئية، يقيّد الذهن بالأرض، أو على الأصحّ يلقي به في هوة الفوضى والاضطراب، وينأى عن حالة أكثر قداسة، هي حالة الحكمة المجردة، بما فيها من هدوء وسكينة، ونحن نقبل هذه الطريقة في التفكير عن طيب خاطر، ونحرص أشدَّ الحرص على تحقيق الغاية التي يدعون إليها، ذلك لأننا نضع الأسس لأنموذج حقيقي للعالم في الذهن، هو أنموذج يمثل العالم كما نجده بالفعل، لا كما شوَّهه عقل الإنسان، وهذا أمر لا يتحقق إلا بتشريح العالم بكل دقة.

غير أننا نعلن أنّ من الضروري القضاء تماماً على المحاولات العقيمة الهزيلة، التي هي أشبه بمحاولات القرود، لمحاكاة العالم بمخيلة الناس الواهمة، على النحو الوارد في مختلف مذاهب الفلسفة. فليعلم الناس، إذاً، الفرق الموجود بين أوهام الذهن البشري وبين أفكار الذهن الإلهي، فما الأولى إلا تجريدات اعتباطية، أمّا الأخرى فهي العلامات الحقّة للخالق في مخلوقاته، كما انطبعت على المادة، وتحددت معالمها فيها بخيوط حقيقية رائعة. وهكذا إنّ الحقيقة والمنفعة شيء واحد، حيث تكون قيمة النتائج، بوصفها ضمانات للحقيقة، أعظم من قيمة ما تضفيه على الإنسان من نفع»[1].

وفي هذا يردّ بيكون (كما يقول فؤاد زكريا) على خصومه بوضع تقابل بين الأوهام البشرية والأفكار الإلهية، مؤكداً أنّ البحث الطبيعي للأشياء المادية أكثر ألوهية من البحث في المجردات الفلسفية؛ لأنّ موضوعات العالم الطبيعي هي علامات الأفكار الإلهية، على حين أنّ المجردات من خلق

(1) بيكون، الأرغانون الجديد، أورده: زكريا، فؤاد، المرجع نفسه، ص97.

البشر، وما هي إلا تصوير للعالم من خلال أوهام الإنسان. وبعبارة أخرى إنّ التغلغل في جزئيات العالم وتفاصيله إنّما هو حلّ لرموز التفكير الإلهي، واستخلاص لمعاني الأفكار الإلهية عن طريق مواجهة موضوعاتها مباشرة لا من خلال الصورة الخيالية التي أضفاها عليها عقل الإنسان المجرد. وبذلك يثبت بيكون أنّ بحث العالم الطبيعي أجدر بالإنسان من بحث المجردات الواهمة، وليس ثمة وسيلة لإنجاز هذه المهمّة إلا منهج جديد يساعد الإنسان على توسيع أفقه العقلي، وعلى كشف المناطق المجهولة من العالم، سواء أكانت هذه المناطق مادية أم معنوية، ولهذا كان بيكون يقارن عمله، في كثير من الأحيان، بعمل كولومبوس في ميدان الكشف الجغرافي.

ولهذه المقارنة دلالتها الواضحة؛ إذ إنّ القوة نفسها التي دفعت كولومبوس إلى الإبحار إلى أقصى الغرب، وإلى الأطراف النائية للعالم، قد دفعت بيكون إلى زيادة قدرة الذهن للسيطرة على العالم إلى أقصى مداها. فالغاية في الحالتين هي زيادة قوة الإنسان وإحكام سيطرته على الطبيعة[1]، على أن لا تجرّد الكشوف العلمية والجغرافية عن مرجعياتها التاريخية. في الواقع هنالك أسباب كثيرة وراء الاهتمام بها، ومنها، بطبيعة الحال، ولادة الغرب الذي بدأ يعلن عن نفسه بفتح العالم وكشفه والسيطرة عليه عن طريق الكشوفات الجغرافية. جاءت النهضة العلمية لتقوّي من أمر السيطرة على الطبيعة، وبناء قوة العقل المسيطر باكتشاف قوانين تضمن له تلك السيطرة. وتوالت الكشوفات في كلّ المجالات، وقد بدأت سيطرة الغرب على جانب من العالم حقيقة، قبل أن يسيطر عليه عقلياً، فالعلم الجديد الذي توصل بيكون إليه جاء بعد قرابة قرن من كشوفات كولومبوس.

ربط بيكون بين أوهام العقل والفكر القديم، وتمكّن بذلك من كشف أخطاء المنطق القياسي، وأقام مقارنةً بين ذلك المنطق وبين الاستقراء العلمي، وقرّر أنّ اتّباع المنهج القياسي يفضي إلى مزيد من الاهتمام

(1) المرجع نفسه، ص98 و102.

بالألفاظ؛ أي تحليل المعرفة عن طريق الكلمات. أما اتّباع الاستقراء العلمي فيفضي إلى مزيد من الاهتمام بالأشياء ذاتها، والوصول إلى العلم بغير واسطة من الإجراءات والعمليات المنطقية. بمعنى أنّ القياس يؤكّد أهمية المنطق على حساب الطبيعة، والاستقراء يؤكد أهمية الطبيعة على حساب المنطق. وعلى هذا، لم يكن، في دعوته إلى استبدال الاستقراء بالقياس، يدعو إلى إحلال منطق جديد محلّ منطق قديم، إنّما يدعو إلى تنظيم جديد للمعرفة البشرية، يبتعد فيه الفكر عن عبودية المنطق، ويرجع إلى المصدر الأصلي للمعرفة وهو الطبيعة.

في ضوء هذه الدعوة الجذرية للتغيير، عالج أخطاء الفكر الموروث، مبيناً وجود ثلاثة أنواع من التفكير؛ الأول: النوع النظري، ويمثّله أرسطو، وهو يخلق عالماً من الأفكار المجردة التي لا يقابلها في الواقع شيء، كالمقولات والقوة والفعل، ويعالج كل الموضوعات من خلال هذه الأفكار وحتى التجارب القليلة التي أجراها كانت نتيجتها قد تحدّدت مقدماً عن طريق الاستدلال. والنوع الثاني: هو النوع التجريبي العشوائي، وهو يعتمد على تجارب قليلة لا تخضع لمنهج منظّم، ويحاول أن يبني منها فلسفة كاملة. ويمثل هذا الاتجاهَ الكيميائيون القدامى، الذين يتعجلون الوصول إلى نتائج قبل أن يبنوا أبحاثهم على أساس متين. والنوع الثالث: أصحاب الخرافات الذين يمزجون الفلسفة باللاهوت، ولا يفرقون بين التفكير المنظم وبين الأسطورة الشعرية، ومن هؤلاء فيثاغورس وأفلاطون. وخلاصة كلّ هذا أنّ بيكون كان يريد وقف تغلغل الفكر القديم في ثنايا الفكر الجديد، وربط هذا الفكر بالطبيعة مباشرة، وقد أجمل أندرسن الآثار التي تركها بيكون في الفكر الحديث بالنقاط الثلاث الآتية:

1- حرّر العلم من حفظ المعارف وترديدها، وخلّصه من طريقة النقل والرجوع إلى التراث.
2- دعا إلى الفصل بين العلم البشري والوحي الإلهي.

3- نادى بفلسفة جديدة ترتكز على أساس متين من العلم الطبيعي، لا من الميتافيزيقا التجريدية[1].

«المعرفة هي القوة»؛ مبدأ رفعه بيكون شعاراً لمشروعه الجديد، الذي أثبت فيه أن لا وجود لحقيقة في ذاتها، ولا لمعرفة في ذاتها؛ فكلّ معرفة يجب أن تكون مفيدة؛ أن تسهم في إقامة «مملكة البشر» على الأرض، وذلك يلزم معرفة أسباب القوانين الطبيعية، حيث يمكن إرغام الطبيعة، وتسخيرها في خدمة «مملكة البشر». وهذا معناه السيادة على العالم، وممارسة السلطة على الأشياء، وتحويل الأشياء إلى موضوع للمعرفة، وذلك لا يتم إلا بالطاعة. يقول بيكون: «ننتصر على الطبيعة بأن نطيعها»[2].

ولا يمكن الاقتراب إلى تحقيق هذا الهدف إلا بالحسّ والعقل وبالتركيب الناتج عنهما، وكلّ هذا أدى إلى انهيار نسق الفكر القديم ونموذجه اللاهوتي، وحلّ محله نسق آخر أكثر كفاءة وقوّة. وفيما كان التفكير العقلي، الذي ورث كثيراً من مشكلات اللاهوت الوسيط، يجدد نفسه حيناً، ويلتبس مع النموذج القديم أحياناً أخرى، ولاسيما ناحية المضمون، فإنّ الجهود العلمية لغاليليو وبيكون، وقد أثمرت ثورة العلم بمعناه الكامل فيما بعد، قطعت اتصالها مع الممارسات العلمية القاصرة، وأرست دعائم فكر علمي محض سرعان ما استقام بوصفه تياراً فلسفياً علمياً - تجريبياً وُضعت أطره الفلسفية على أيدي لوك وهيوم، وتقوَّى بنيانه، فأصبح أهم شواهد العصر الحديث.

3- تأسيس الأُطر الفلسفيّة للتفكير العلميّ: لوك وهيوم وبيركلي:

نظّم جون لوك (1632-1704م) الأطر الفلسفية للتفكير العلمي، الذي نشط طوال القرنين السادس عشر والسابع عشر، وعمّق أسس الفكر التجريبي، حينما رفض مذهب القائلين بردّ المعرفة إلى الفطرة، وهم

(1) المرجع نفسه، ص107 و117 ـ 118.

(2) بلوخ، أرنست، فلسفة عصر النهضة، ص99.

أصحاب النزعة العقلية، ونادى بأنّ كلّ معرفة مستمدة من التجربة والخبرة الحسية؛ ذلك أنّ الإحساس لديه هو المصدر الوحيد للمعرفة، والتجربة لديه على نوعين: التجربة الحسية الظاهرية المتصلة بالعالم الخارجي، والتجربة الباطنية التأملية المتصلة بالعالم الداخلي. وسائر الأفكار، من غير استثناء، ترد من خلال الإحساس الذي بوساطته يجرب الإنسان العالم الخارجي، ويتلقى منه صورَ وانطباعاتِ المحسوسات، أو من التأمل في الأصول الداخلية. وهذا يعني أنّ التجربة والإحساس يسبقان العمليات العقلية؛ إذ إنّ العقل لا يعمل إلا بعد أن تمدّه الخبرة والتجربة بالأفكار والمعاني، فيحاول أن يتأمل هذه الأفكار، بمعنى أنّ سائر الأفكار وليدة التجربة وليست فطرية[1]. وتعبيراً عن هذه الفكرة يقول لوك: «لنفترض أنّ العقل صفحة بيضاء خالية من كلّ صورة أو فكرة. فكيف يمتلئ إذاً؟ من أين له كلّ مواد الفهم والمعرفة التي نجدها فيه؟ على هذا أجيب بكلمة واحدة: من التجربة. ففيها تقوم كلّ معرفتنا، ومنها تُشتق بالكامل، إمّا من الأشياء المحسوسة الخارجية أو من عمليات عقلنا الداخلية...هي ما يزود عقلنا بكل مواد التفكير، هما قاعدتا المعرفة (أي الأحاسيس والعمليات العقلية) ومنهما كل ما لدينا، أو ما يمكن أن يكون لدينا من أفكار»[2].

تهدف الفلسفة عند لوك إلى الكشف بطريقة منهجية عن أصول المعرفة، وتبديد الأباطيل التي تعترض الطريق إلى المعرفة السليمة، ولوك ينقد نزعتين كانتا شائعتين في عصره، وهما: نزعة الاعتقاد بأنّ المعرفة تعتمد على مبادئ فطرية سابقة على التجربة، ونزعة اعتبار القياس المنهج الصحيح للمعرفة[3].

(1) محمد، علي عبد المعطي، تيارات فلسفية حديثة ومعاصرة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1991م، ص74.

(2) أورده: الحسية، محمد شيّا، انظر: الموسوعة الفلسفية العربية، 2: 515.

(3) لايبنتز، أبحاث جديدة في الفهم الإنساني، ترجمة أحمد فؤاد كامل، دار الثقافة، القاهرة، 1983م، ص52.

وقد أدّى هذا النقد إلى عدّة نتائج مهمّة في تاريخ الفكر الفلسفي التجريبي أهمها:

1- أنّ لوك أول من وضع مشكلة المعرفة موضع البحث والتعمق.

2- أنه وجّه أنظار الناس إلى قضيّة المعرفة، وبيّن أوجه النقص في طرائق التفكير القديمة.

3- أنه قدّم تصورات مهمة حول المفاهيم الفلسفية وطرائق تحليلها.

4- أنه طبق الأسلوب التجريبي للبحث في موضوع نظرية المعرفة.

5- أنه استعان بالمنهج الاستقرائي في البحث عن أصل المعرفة الإنسانية[1].

ترك لوك أثراً هائلاً في حركة التنوير العقلي، الذي شاع في القرن الثامن عشر؛ لأنّه من القائلين بضرورة فصل الكنيسة عن الدولة، مؤكداً أنّ سلطة رجال الدين ينبغي أن «تنحصر داخل حدود الكنيسة، ولا يمكن، بأيّ حال من الأحوال، أن تمتدّ إلى الشؤون المدنية؛ لأن الكنيسة منفصلة تماماً ومتميزة من الدولة ومن الأمور المدنية. إنّ الحدود على كلا الجانبين ثابتة لا يمكن تغييرها»[2]. وقد عمّق فولتير ومونتسيكو وروسو هذه الأفكار، وتجلت من خلال موضوعات التسامح الديني، وفصل السلطات، ونظرية العقد الاجتماعي.

جاء هيوم (1711-1776م)، فعمّق البعد التجريبي في فلسفة لوك، مؤكداً أنه يستحيل على الإنسان أن يهتدي إلى وصف العالم الواقعي بالتفكير الاستنباطي وحده، فكلّ ما يتصل بالواقع لا يدخل في الإدراك إلا عن طريق الحواس. فالخبرة الحسيّة هي المصدر الوحيد الذي يستقي منه الإنسان علمه بالعالم الخارجي؛ لأنّ الأفكار كلّها ليست إلا صوراً ممّا كانت الحواس قد انطبعت فيه انطباعاً مباشراً. فيستحيل التفكير في شيء لم يكن سبق الإحساس

(1) إسلام، عزمي، جون لوك، دار الثقافة، القاهرة، ص17-18.

(2) لوك، جون، رسالة في التسامح، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1988م، ص83.

به، بإحدى الحواس الظاهرة أو الباطنة. فإذا كانت هناك فكرة مركبة أمكن تعريفها بسلسلة من الألفاظ والعبارات، فإنّ ذلك معناه محاولة إحصاء ما فيها من أفكار بسيطة، حيث يكون لكل فكرة بسيطة منها الانطباع الحسي الذي يقابلها باعتباره مصدراً لها، فالفكرة المركبة تتضح وضوحاً تاماً وكاملاً ومحدداً إذا حُللت إلى الأفكار البسيطة التي رُكّبت منها، ووراء كل فكرة بسيطة مصدر حسي، وبهذا ردّ هيوم الفكرة المركبة إلى مقدماتها الحسيّة البسيطة[1].

استندت نظرية المعرفة، التي شكلت لبّ فلسفة هيوم، إلى نوعين من العلاقات: علاقات بين معنى ومعنى، وعلاقات بين أمور الواقع؛ فالعلاقات الأولى تتجلّى في الرياضيات. أمّا العلاقات الثانية فتتجلّى في العلوم الطبيعية. واليقين قائم في الرياضيات، والاحتمال قائم في العلوم الطبيعية. لدى هيوم يكون اليقين موجوداً في دائرة الفكر لا في مجال الحس. ومثال ذلك: لا يُضاف علم جديد إذا حللت فكرة المثلث بهدف إبراز عناصرها، ثمّ بيان الرابطة بين العناصر الفرعية والفكرة الرئيسة التي هي فكرة المثلث؛ فهذا نوع من تكرار الفكرة الرئيسة ذاتها.

أمّا أمر عدم اليقين كما هو ظاهر في مجال الحس، فمختلف تماماً، ذلك أنّ تقرير خبرات الإنسان عن ظواهر العالم الطبيعي القائمة على الحواس لا ينطوي على نوع من اليقين؛ لأن الإنسان يقرّر ما خبره فعلاً، فإذا أراد أن يتخذ من خبراته السابقة ذريعة للحكم على خبرات شبيهة بها يُنتظر أن تحدث مستقبلاً، جاوز ذلك حدود المنطق؛ لأنه سيكون كمن يقضي بأنّ المستقبل ستأتي حوادثه على غرار حوادث الماضي، وهذا منافٍ لأمر الخبرة، ولا يمكن تسويغه. وهنا، إنّ الحكم على خبرة المستقبل في ضوء خبرة الماضي لا يكون إلا على سبيل الاحتمال. ويرى هيوم أنّ المعارف الاحتمالية نفسها ليست على درجة سواء، ولهذا يقسمها على

(1) محمود، زكي نجيب، نحو فلسفة علمية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ص285.

قسمين: ما هو قائم على أساس البرهان، وما هو قائمٌ على أساس التخمين. وبهذا تصبح درجات الإثبات لديه ثلاثاً: أعلاها اليقين المنطقي، ويتلوها درجة الاحتمال البرهاني، وأدناها درجة الاحتمال التخميني.

والانتقال من الاحتمال التخميني إلى الاحتمال البرهاني إنما يتم على خطوتين: احتمال المصادفات ثم احتمال الأسباب، والمقصود بالأول احتمال يتعلق بالحوادث ووقوعها حين تقع الحادثة بغير سبب معلوم، وحين يكون هناك أكثر من سبيل واحدة لمجرى الحوادث كلها؛ إذ لا يكون لدينا إحساس معلوم نستطيع أن نعتمد عليه في ترجيح سبيل دون سبيل. أما احتمال الأسباب فهو الذي يحكم به الإنسان بناء على اطّرادات سابقة وقعت الحوادث على نسقها، فكلما اطّرد وقوع الحوادث، التي من نوع معين على نسق معين، تكوّنت لدى الإنسان عادة تميل به إلى توقّع الاطّراد نفسه من جديد. ولمّا كانت العادة تزداد مع التكرار رسوخاً وثباتاً فإنّ الإنسان كلّما ازدادت مشاهدته الوقوع المطّرد لحادثة معينة على نسق معين، ازداد مع التكرار يقيناً بأنّ الحادثة ستقع على الاطّراد نفسه في المستقبل كما حدث لها في الماضي. وبذلك ينتقل الإنسان بحكمه من مرحلة التخمين الدنيا إلى مرحلة أعلى من مراحل الاحتمال، وهي ما أُطلق عليه اسم الاحتمال البرهاني. وتأسيساً على هذا، تُتَّهم تجريبية هيوم بأنّها تفضي إلى الشكّ في العلوم؛ لأنها تعتقد بضرورة القانون، ولا غبار أنّ هذا كان له أثر لا يُقدّر بثمن على حركة العلوم الطبيعية[1].

وسط تيار التجريبيّة الحسي، ظهر بيركلي (1685-1753م) بنزعته التجريبية-المثالية. وكان مشروع بيركلي، في الأساس، تنقية فلسفة لوك من العناصر المنافية للتجريبية، فوضع أساساً لفلسفة تقول إنّ «الوجود إدراك»؛ أي أنّ المعرفة الحقة هي المقصورة على ما يبدو للشعور بأعراض حسيّة، وما لا يبدو محسوساً هو وهم محض. وتأسيساً على ذلك يرفض بيركلي

(1) وهبة، مراد، التجريبية، 2: 273.

نظرية التجريد القائلة بالمعاني المجردة[1]. تبدو معارضته للوك هنا ظاهرة؛ لأن الأخير أنكر موضوعية الكيفيات الثانوية، وقال بالكيفيات الأولية المترجمة عن الامتداد أو المادة، وهنا يتساءل بيركلي: ما الذي يخوّلنا الحقّ في الإيمان بوجودها، وما الفائدة في استبقاء المادة مع الإقرار بأنّنا نجهل ماهيتها؟ فلا يوجد سوى الأرواح. فاللامادية هي الحق. ولهذا أنكر موضوعية الأنواع والأجناس، وآمن بالمعاني المجردة في الذهن، لكنّه ردّها إلى المعارف الجزئية، وليس إلى المعاني المجردة[2]. على أنّ إنكار المادة عنده لا يعني إنكار الأشياء؛ لأنّ العقل يدرك المحسوسات في الأماكن التي تبدو فيها. ولهذا المعرفة تستند إلى الأحاسيس باستثناء وجود الله ووجود النفس، وهذا القول لديه يمثّل مانعاً من الانزلاق إلى الشك المذهبي، فالعقل الإلهي هو الذي يعرض علينا المعاني ونظامها، ودوام الله هو الذي يؤيّد اعتقادنا بدوام الأشياء، والإرادة الإلهية هي التي وضعت العلاقة بينهما[3].

تتضح مثالية بيركلي وسط نزعته التجريبية، ففي «المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس يرد على لسان الأخير (يرمز فيلونوس إلى الفيلسوف المثالي الذي لا يؤمن بالمادة ووجودها إلا باعتبارها صورة عقلية. فيما يرمز هيلاس إلى الفيلسوف المادي الذي يؤمن بأنّ المادة لها وجود مستقل خارج الذهن، ولا علاقة لها بأحاسيس العقل) ما نصه: «إنّ الأشياء التي أدركها هي صوري أنا، وإنّه لا وجود لصورة ما إلا في عقلي أنا، وليس بأقلّ وضوحاً من هذا أنّ الصورة أو الأشياء المدركة بوساطتي، سواء هي في ذاتها أم نماذجها، لها وجود مستقلّ عن عقلي، لأني أعلم أنني لست مصدرها، وليس في وسعي أن أحدد بسهولة أيّ الصور التي ستؤثر فيّ عندما أقوم بفتح عيني أو بإرهاف أذني، فلا بدّ من أن تكون هذه الصورة قائمة في عقل آخر، يملك من الإرادة

(1) المرجع نفسه، 2: 270.
(2) كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، 1986م، ص162.
(3) وهبة، مراد، التجريبية، 2: 271.

ما يجعله يعرضها أمامي». ويضيف قائلاً: «إنّ هناك عقلاً كلياً يؤثّر في عقلي، في كلّ لحظة من اللحظات، بجميع الآثار الحسية التي أدركها، ولمّا كانت هذه الآثار تبدو أمامي منظمة منوعة أستنتج أن مصدرها أو خالقها لا بدّ من أن يكون حكيماً قوياً خيراً، لا أستطيع الإحاطة به». وينتهي، وهو يقرر حالتين لوجود الأشياء، قائلاً: «وجود الأشياء في الطبيعة، ووجودها كنماذج أزلية. الأشياء في الطبيعة هي تلك الأشياء التي خلقت في الزمان، أمّا الأشياء باعتبارها نماذج أزلية فهي الأشياء باعتبارها قائمة في عقل الله منذ الأزل»[1].

يمكن استخلاص سمات المعرفة عند بيركلي بالصورة الآتية، أولاً: إنّ المعرفة حسية لديه، ومثاليته لا تؤمن إلا بالحواس وسيلةً للمعرفة، وهي بذلك تخالف جميع المثاليات العقلية التي اتفقت في أنّها تسند إلى العقل دوراً رئيساً يقوم على تنظيم الآثار الحسية، لا بل هي تخالف التيار التجريبي نفسه، فلوك يفرق بين الإدراك الحسي والتأمل العقلي، وهيوم يفرق بين الانطباعات الحسية والأفكار. أمّا بيركلي فلم يُشِرْ إلى الفكر أو التفكير العقلي إلا في حدود ضيّقة جداً، فالمعرفة تتمّ عن طريق اللمحة العقلية، والفكر لا يؤدي أيّ دور في معرفة الإنسان بالعالم الخارجي، إنّما يقتصر دوره على تأمّل الذات أو معرفة النفس للنفس. وثانياً: إنّ وجود الأشياء عند بيركلي محصور في مجرد إدراكها الحسي أو معرفتها، فوجود الشيء بالنسبة له إدراكه، وهذا أفضى به إلى القول إنّ الإنسان لا يعرف عن العالم إلا ما يستطيع إدراكه منه بوساطة الحواس. وهذا قاد إلى أنّ جوهر العالم هو ما يدرك فقط. ثالثاً وأخيراً: إنّ الأشياء عند بيركلي لا تتمتّع بوجود حقيقي دائم إلا من حيث إنّها قائمة في عقل الله، أو في العقل اللامتناهي. وهذه النقطة تمثّل حجر الزاوية في فلسفة بيركلي كلها. فإهمال بيركلي لفاعلية الفكر في المعرفة، واقتصاره على الإدراك الحسي كان مقصوداً؛ لأنه يرجع إلى أنّ

(1) باركلي، المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس، ترجمة يحيى هويدي، دار الثقافة، القاهرة، 1976م، ص109، 110، 179.

بيركلي كان يخشى -إن هو جعل للتفكير العقلي دوراً رئيساً في إدراك العالم- أن يتوهم الإنسان أنه يسيطر على الكون بعقله هو الفردي المتناهي.

ومن أجل ذلك ابتعد بيركلي عن منطقة العقل؛ لأنّه كان يخشاها ويخشى ما قد تؤدّي إليه من تفكير حرّ (وهو التفكير الذي كرّس حياته لمهاجمته)، واكتفى بأن حصر الإنسان في ميدان الإدراك الحسي، وذهب إلى أنّ الذي يقدم معطيات العقل الفردي هو العقل الإلهي أو اللامتناهي، الحاضر في الكون حضوراً مباشراً ومستمراً، وما الأشياء الحسيّة إلا رموز تحيل عليه، وما الأفكار إلا اللغة الرمزية التي يتحدّث بها الله إلى الإنسان[1]. اغتنى التيار التجريبي في الفلسفة الغربية الحديثة، وعُدّ التيار المناظر للتيار العقلي، وذلك بإسهامات كبار التجريبيين اللاحقين مثل: جون ستيوارت مل (1806-1873م)، والكسندر بين (1818-1903م)، ووليم جيمس (1842-1910م)، وغيرهم.

4- ديكارت والديكارتيون: التباسات العقلانيّة:

4-1- اللاهوت العقلي والضامن الإلهي:

ظهر ديكارت (1596-1650م)، الذي يُوصَف بأنّه الأب الحقيقي للفلسفة الأوربية الحديثة، والمؤسس الشرعي للذاتية الغربية في حقبةٍ التبست فيها يقظة العلم ببقايا اللاهوت، ومن الطبيعي أنّ عصور الفكر الكبرى ونماذجه لا تعرف نهايات حادة ولا بدايات مفاجئة، فأمشاج الماضي تتسرب في تلافيف الحاضر، وكثير من مرجعيات الحاضر تستمدّ نسغها من صلابة النموذج السابق، ويصعب تخليص الأفكار الجديدة من التصورات الموروثة، إلا بوساطة النقد الجذري والمراجعة المتواصلة، وهما أمران يستغرقان وقتاً طويلاً، كما مرّ بنا ونحن نصف نهضة التفكير العلمي التي أسهم في جانبٍ كبيرٍ منها غاليليو وبيكون. فلا غرابة في أن يكون اللاهوت حاضراً في صميم

(1) المرجع نفسه، ص9-11.

فلسفة ديكارت، الذي كثيراً ما يعدُّ مرحلة قطع مع الفلسفة القديمة؛ إذ لم يكن نشاطه الفلسفي تمّ بانقطاع عن المناخ اللاهوتي، وركائز ذلك اللاهوت حاضرة في نظامه الفكري.

وعلى العموم، الفلسفة الديكارتية متصلة بميتافيزيقا اللاهوت وفي مقدّمتها براهين وجود الله. ومنهجه الهادف إلى تنقية العقل من تصوّراته الموروثة كان في أهمّ وظائفه مكرساً لغاية لا تختلف عن الغاية التي شغل اللاهوت بها من قبل وهي إثبات وجود الله. وما تغيّر هو منهج التعبير عن ذلك الهدف. وقد ذهب كريسون إلى القول إنّ ديكارت مدين للفكر التقليدي أكثر بكثير ممّا اعتقد هو نفسه[1]. وفلسفته إنما هي مذهب روحي لا يتعارض مع الفلسفة المسيحيّة، التي هي لاهوت الكنيسة في القرون الوسطى. ومعروفٌ أنّه عرض جانباً من آرائه في مجلس ديني، بوصفها «فلسفة مسيحيّة منافية لفلسفة أرسطو»، ولاقى هذا العرض قبولاً حسناً من لدن أحد كرادلة الكنيسة، الذي شجّعه «تشجيعاً حاراً على مواصلة بحثه، وإتمام فلسفته، خدمة للدين وصدّاً لهجمات الزنادقة»[2]. ولم يمرّ لقاؤه بهذا الكاردينال دون نتائج؛ ذلك أنه أُعجِبَ بديكارت، و«أخذ منه وعداً بالاستمرار في اتجاهه الفلسفي وموافاته بالنتائج التي يصل إليها»، ووعده ديكارت، في المقابل، بأن «يسعى جاهداً إلى تقديم فلسفة تتفق مع الدين وتقيم دعائم العلم»[3].

كان ديكارت قدّم كتاب **(التأملات في الفلسفة الأولى)** إلى علماء الدين في كلية أصول الدين المقدسة في باريس، راجياً أن يشملوه برعايتهم، ومؤكداً أنّ «مسألتي الله والنفس أهم المسائل التي من شأنها أن تُبرهن بأدلة

---

(1) كريسون، أندريه، تيارات الفكر الفلسفي، ترجمة نهاد رضا، منشورات عويدات، بيروت، 1982م، ص43.

(2) كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص60.

(3) عبد المنعم عباس، راوية، ديكارت أو الفلسفة العقلية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1990م، ص49.

الفلسفة خيراً ممّا تبرهن بأدلة اللاهوت: ذلك أنه وإن كان يكفينا -معشر المؤمنين- أن نعتقد بطريق الإيمان بأنّ هنالك إلهاً، وبأنّ النفس الإنسانية لا تفنى بفناء الجسد، فيقيني أنه لا يبدو أننا نقدر على إقناع الكافرين بحقيقة دين من الأديان؛ بل ربما بفضيلة من الفضائل الأخلاقية، إن لم نثبت لهم أولاً هذين الأمرين بالعقل الطبيعي». وعلى هذا يقول ديكارت: «ينبغي أن نعتقد بوجود الله، لأن هذا هو ما جاءت به الكتب المقدسة، وأنه، من جهة أخرى، ينبغي أن نؤمن بالكتب المقدسة لأنها جاءت من عند الله». ولما كان بعض «أصحاب النظر» اعتقدوا باستحالة معرفة طبيعة النفس، وبعضهم «اجترأ على القول إنّ العقول الإنسانية تقنعنا بأنها تُفنى بفناء الجسم»، فإنّ «العقيدة الدينية وحدها هي التي ترشدنا إلى خلاف هذا الرأي».

ولمّا كان «مجمع ليتران» المنعقد برئاسة البابا ليون العاشر قرر إدانة القائلين بفناء النفس، ودعا «الفلاسفة المسيحيّين دعوة صريحة إلى الردّ على أقوالهم، واستعمال أقصى ما تملك عقولهم من قوة لإظهار الحق»[1]، فإنّ استجابة ديكارت لمقرّرات «مجمع ليتران» تجلّت بتأليف كتاب **(التأملات)**، الذي يندرج في ميدان الدفاع عن التصورات اللاهوتية المسيحية عن النفس وخلودها. وفي كلّ ذلك كان يسعى إلى نيل رضا «رجال الدين» والكنيسة، فجاء كتابه لنصرة العقيدة والدين ببراهين قاطعة من شأنها أن «تخرس ألسنة الملحدين»[2]، الأمر الذي جعله يعرض الكتاب قبل طبعه على نخبة من رجال الدين للاطلاع عليه، وبيان موقفهم من القضايا التي وردت فيه. إلى ذلك، كان يرى أنّ الإنسان «لن يصل إلى علم يقيني ما لم يعرف خالقه»، ويصرح بأنّ ثمة ما يعجز العقل عن إدراكه؛ لأنه يجاوز طاقته المحدودة مثل «أسرار التجسيد والتثليث»، ويدعو للتسليم بها؛ «لأنه لا ينبغي أن يقع لدينا

(1) ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1980م، ص39-41.

(2) المرجع نفسه، ص6.

موقع الغرابة أن يكون في طبيعة الله وفي أعماله أشياء كثيرة تجاوز متناول أذهاننا، وينتهي إلى تأكيد أنّ «ما أنزله الله هو اليقين الذي لا يعدله يقين أيّ شيء آخر، فإذا بدا أنّ ومضة من ومضات العقل تشير إلينا بشيء يخالف ذلك وجب أن نخضع حكمنا لما يجيء من عند الله»[1].

يُعدُّ الموجّه الديني من أقوى المؤثرات في فلسفة ديكارت، إن لم نقل إنّ مضمونها خاضع لمرجعية دينية - لاهوتية. ولم تترتب تلك الفلسفة بعيداً عن «الحلم الديني» الذي كان يراوده. فهو يؤكد أنه اكتشف تلك الفلسفة إثر «حلم» يبشره بذلك، وعَدّ ذلك الحلم «حلماً إلهياً»، وأنه «رسالة من روح الحقيقة»[2]. وبهذا، انتظمت أفكار ديكارت في السياق الذي كان يرغب في أن تكون عليه فلسفة في خدمة الدين تقوم أركانها على أساس «الضامن الإلهي»، تدمج عناصر مختلفة من أفلاطون وأوغسطين وأنسلم، وتنتج في سياق عقلاني، وعلى الرغم من ذلك، لا يمكن القول إنّ ديكارت يطابق اللاهوتيّين في فهمهم للدين تمام المطابقة. في الواقع، إنه أكثر تطوراً منهم بالمعنى الفلسفي، لأنّ فكرهُ بدأ يتصل بنموذج آخر للتفكير، إلا أنه ما زال متعلِّقاً بالنموذج القديم أيضاً.

شغل اللاهوتيون بنوع من الفكر الذي يضع الإنسان في عالم مدعوم بقوة الإيمان وشروطه، فيما كان ديكارت يريد أن يضع الإنسان أمام عالم يحكمه العقل وقوانينه. كان يرى أنّ أسلافه يريدون أن يقدموا للإنسان عالماً امتزج

---

(1) ديكارت، مبادئ الفلسفة، ترجمة عثمان أمين، دار الثقافة، القاهرة، 1979م، ص70، 16، 107.

(2) انظر تفاصيل الحلم في: فضل الله، مهدي، فلسفة ديكارت ومنهجه، دار الطليعة، بيروت، 1983م، ص78. وعبد المنعم، راوية، ديكارت أو الفلسفة العقلية، ص63-65. وهو يماثل تماماً موقف الهاتف الذي فاجأ القديس أوغسطين، وطلب إليه أن يقرأ رسائل بولس؛ إذ اعتنق المسيحية بعدها. انظر: فرنسيس، جان كلود، القديس أوغسطين، ترجمة عفيف رزق الله، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1982م، ص12.

فيه فعل الإنسان بفعل الله؛ لأنه لا تعارض بين العالمين؛ لأنّ الله نفسه أصبح إنساناً، وامتزج لاهوته بناسوته منذ اللحظة التي حلّ فيها في جسد يسوع المسيح، وهذا الأمر هو بعينه الذي كان يريد ديكارت أن يتفاداه، ليس لأنّه يريد أن يفصل بين المعرفة البشرية والمعرفة الإلهية، إنّما لأنّ الله عنده خالق للحقيقة وللإنسان ولكلّ شيء، وهو متعالٍ ومفارق عن العالم الذي خلقه[1].

ينبغي البرهنة على كلّ شيء بالعقل. إلا أنّ التباس العقل لديه بالمرجعيات اللاهوتية سيحول دون أن يأخذ هذا الهدف بُعدَه الإجرائي؛ لأنّ معظم جهد ديكارت سينصبّ حول موضوعات اللاهوت وإثباتها على أمل إثبات العالم الموضوعي استناداً إليها. وتقوم فرضيّته على أساس إثبات الذات المفكرة أولاً، وإثبات الله خالقها، ثمّ إثبات العالم، يقول: «رأيت من يريد أن يشكّ في كلّ شيء لا يستطيع من ذلك أن يشكّ في وجوده حين يشك، وأنّ ما سبيله في الاستدلال على هذا النحو من عدم استطاعته أن يشكّ في ذاته، ولو كان يشكّ في كلّ ما سواه ليس هو ما نقول عنه إنه بدننا؛ بل ما نسميه روحنا أو فكرنا. بهذا الاعتبار أخذت كينونة هذا الفكر أو وجوده على أنّه المبدأ الأول، ومن هذا المبدأ استنبطت بكلّ وضوح المبادئ التالية، أعني وجود إله صانع ما هو موجود في هذا العالم. ولـمّا كان الله تعالى منبع كل حقيقة، فإنه لم يخلق الذهن الإنساني على فطرة تجعله يخطئ في الحكم الذي يطلقه على الأشياء التي يتصورها تصوراً واضحاً جداً ومتميزاً جداً. تلك هي المبادئ التي أستعملها فيما يتصل بالأشياء اللامادية أو الميتافيزيقية، ومن هذه المبادئ استنبطتُ استنباطاً واضحاً كلّ الوضوح مبادئ الأشياء الجسمانية أو الفيزيقية، أعني وجود أجسام ممتدة طولاً وعرضاً وعمقاً، وذات أشكال مختلفة، ومتحركة على أنحاء مختلفة»[2].

(1) هويدي، يحيى، دراسات في الفلسفة الحديثة، دار الثقافة، القاهرة، 1991م، ص12-13.

(2) ديكارت، مبادئ الفلسفة، ص38-39.

يرى ديكارت أنّ «الفلسفة الحقة» هي «الفلسفة التي جزؤها الأول هو الميتافيزيقيا التي تحتوي على مبادئ المعرفة، ومن بينها تفسير أهمّ صفات الله ولا مادية نفوسنا، وجميع المعاني الواضحة البسيطة المودعة فينا. والثاني هو الفيزيقا، ويبحث فيها على العموم، بعد أن يكون المرء وجد المبادئ الحقة للأشياء المادية، عن ماهيّة الكون كله، وعلى الخصوص عن طبيعة هذه الأرض، وطبيعة جميع الأجسام التي تُوجد حولها، مثل: الهواء والماء والنار والمغناطيس والمعادن الأخرى. وبعد ذلك يحتاج أيضاً إلى أن يفحص على الخصوص عن طبيعة النبات وطبيعة الحيوان، ولاسيما طبيعة الإنسان؛ لكي يستطيع المرء بعد ذلك أن يجد العلوم الأخرى التي فيها منفعة له، فالفلسفة بأسرها أشبه بشجرة جذرها الميتافيزيقا، وجذعها الفيزيقا، والفروع التي تخرج من هذا الجذع هي كلّ العلوم الأخرى التي تنتهي إلى ثلاثة علوم رئيسة هي الطب والميكانيكا والأخلاق. وأعني الأخلاق الأرفع والأكمل التي لمّا كانت تفترض معرفة تامة بالعلوم الأخرى، فقد بلغت المرتبة الأخيرة من مراتب الحكمة»[1].

يقرّر تعريف ديكارت للفلسفة أنّها علم كلي، تنهض بمهمة شاملة وهي تفسير الكون وكل ما فيه، وهي، استناداً إلى هذا، حكمة تُعنى بالمبادئ، ولا تهتم بالتفاصيل. ومع أنّها تُعنى بالمفاهيم الكلية مثل الله والعالم والإنسان، تدرس كلّ ذلك في إطار من الضمانات الإلهية. وهي، بهذا المعنى، لا تحدث قطيعة مع الفكر القديم؛ ذلك أنّ الفلسفة نشأت وتكوّنت باعتبارها حكمة كلية. وتصوّر ديكارت للفلسفة يمتثل لهذا المفهوم الذي رسخته الفلسفة اليونانية. وتتضح النزعة الأخلاقية في فلسفة ديكارت باعتبار أنّ الثمرة الأكثر أهمية في شجرته الفلسفية هي الأخلاق، وهذا يجعل من ديكارت أكثر اتصالاً بالفلسفة القديمة والوسيطة، وأنّه «يمثل نهاية مرحلة أكثر منه تمثيلاً لبداية مرحلة، وأنّه فيلسوف الإيمان أكثر منه فيلسوف العقل...

(1) المرجع نفسه، ص42-43.

ومعروف أنه حينما عرض لقواعد منهجه استثنى من حكم العقل كلاً من: العقائد، والكنيسة، والكتاب المقدس، والعادات، والتقاليد، والأخلاق، ونظم الحكم. فقصر تطبيق أحكام العقل على موضوعات الفكر فحسب، الرياضيات والعلوم، دون الواقع الأخلاقي والاجتماعي والسياسي»[1].

أثار تصور ديكارت للفلسفة بأنّها شجرة جذورها الميتافيزيقا، وجذعها الفيزيقا، وفروعها الطب والميكانيكا والأخلاق، خلافاً شديداً بين دارسي ديكارت، وتشعّب النقاش فشمل صلب المشروع الفلسفي الديكارتي، ولاسيما أهميته في تاريخ الفلسفة عموماً، والفلسفة الحديثة على وجه الخصوص. وقد اختلفت الآراء بين قائل بأنّ فلسفته خاضعة بأجمعها للأصل الميتافيزيقي الذي تنبثق عنه، وبين قائل إنّه انصرف إلى البحث العلمي ضمن منظور شامل ومتدرج تحتل الميتافيزيقا المكان الأساس فيه، وأنّه لم يفدْ من الثورة المعرفية ذات الاتجاه العلمي التجريبي في عصرهِ؛ لأنه شُغِل بوحدة المعرفة، فيما اندفع بعض معاصريه مثل: غاليليو، وبويل، وبيكون، لتخليص المعرفة من شوائب الميتافيزيقا.

والحال أنّ التشبيه الرمزي لفروع الفلسفة بأنّها شجرة لها جذر وجذع وفروع يرهن مشروع ديكارت، بما فيه ثمار تلك الشجرة وهي: الطب والميكانيكا والأخلاق، بالأصل الميتافيزيقي الذي سيغذّي كل شيء بشرعيته؛ لأن الترابط قائم على نحو متصاعد من الميتافيزيقا إلى الفيزيقا إلى العلوم التطبيقية، وكلّ هذا متأتٍّ من فهم ديكارت للفلسفة باعتبارها الحكمة الكلية الشاملة اليقينيّة. والشيء الذي يميّز ديكارت عن أسلافه القدماء في هذا الموضوع ليس مضمون فلسفته، إنّما دعوته إلى تطبيق منهج يتّسم بالوضوح واليقين على جميع مراحل عملية المعرفة. ونشأ أيضاً خلاف حول نوع العلاقة بين الميتافيزيقا والعلوم التطبيقية بوصفها ثماراً.

---

(1) حنفي، حسن، في الفكر الغربي المعاصر، المؤسسة الجامعية، بيروت، 1990م، ص23. و: مقدمة في علم الاستغراب، ص251.

انقسم الرأي إلى رأيين أولهما يؤكد أنّ النسغ الميتافيزيقي هو الجزء الحيوي في هذه الفلسفة، وهو كلّ شيء فيها. وثانيهما يرى الميتافيزيقيا تمهيداً، وأنّ العلوم المذكورة سرعان ما تكتسب استقلالها، آخذةً مسارها المستقل عن الأصل الذي تحرّرت منه، ورُكِّب من هذين التخريجين تفسير ثالث يقول معاً بالاعتراف بأهمية الميتافيزيقا، والاعتراف، في الوقت نفسه، بأنّ البحث في العلوم التطبيقية كان الغاية النهائية للفلسفة الديكارتية، وذلك استناداً إلى الروابط بين الجانبين، فالعلوم تظلّ معتمدة على المبادئ الأساسية التي تزودها بها الميتافيزيقا، ومهمة الميتافيزيقا تكمن في إعلاء صرح المعرفة العلمية؛ لأن تصور ديكارت للعلم لا يستقيم دون وجود مبادئ ميتافيزيقية أساسية تضفي اليقين على كل ما يتوصل إليه العلم النظري والتطبيقي من نتائج. وعملية المعرفة، في نهاية الأمر، تسير في خط واحد لا انقطاع فيه، حيث يستحيل وضع حد فاصل ونهائي بين ما يقوم به الباحث الميتافيزيقي وما يقوم به الباحث النظري والتطبيقي. وكان ديكارت قد أكد أنه هو القادر على السير في طريق المعرفة هذا من بدايته إلى نهايته[1].

4-2- الكوجيتو وبذور الذاتية الغربية:

تُعنى ميتافيزيقا ديكارت بالذات العارفة، التي تقرّر الوجود أكثر ممّا تهتم بالموضوع الذي يمكن أن يُعرف، وما دام لا يستطيع أن يحدّد الميتافيزيقا من جهة الموضوعات التي تتناولها، فلا بد من أن يميزها بعلامة ذاتية تحمل طابع الذات العارفة، ولهذا، إنّ الميتافيزيقا عنده أشد العلوم يقيناً؛ بل هي العلم الذي ينبغي التيقّن من نتائجه قبل التيقّن من نتائج العلوم الأخرى. والطريق الذي يسلكه الذهن في طلبها هو «الحدس البديهي والاستنباط الضروري»[2]. وذلك في حركة واضحة غايتها إخضاع إدراك الوجود لأولية الفكر، بمعنى

(1) زكريا، فؤاد، آفاق الفلسفة، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1988م، ص129-130.

(2) انظر مقدمة عثمان أمين لـ: التأملات، ص10.

تحديد الشروط التي تسمح للعقل الإنساني بأن ينتقل من الفكرة إلى الوجود؛ لأن الحجة العقلية إذا كانت واضحة أمكن عرضها على الآخرين وإقناعهم بها[1]. وذلك يفضي إلى الوقوف على المنهج المتّبع لتحقيق هذه الغاية.

يقول ديكارت، مبيناً خلاصة قضية المنهج لديه: «إذا أردنا أن نفرغ لدراسة الفلسفة دراسةً جدية، والبحث عن جميع الحقائق التي في مقدورنا معرفتها، وجب علينا أن نتخلص من أحكامنا السابقة، وأن نحرص على اطّراح جميع الآراء التي سلّمنا بها من قبل، وذلك ريثما تنكشف لنا صحتها بعد إعادة النظر فيها، وينبغي أيضاً أن نراجع ما بأذهاننا من تصورات، وألا نصدق منها إلا التصورات التي ندركها في وضوح وتميّز. وبهذه الطريقة نعرف أولاً أننا موجودون باعتبار أنّ طبيعتنا هي التفكير، ونعرف، في الوقت نفسه، وجود إله نعتمد عليه، وبعد أن ننظر في صفاته نستطيع أن نبحث عن حقيقة الأشياء الأخرى جميعاً نظراً إلى أنه هو علّتها»[2].

تكشف هذه الخلاصة روح فلسفة ديكارت ومنهجيتها؛ فهو يريد التخلص من كل شوائب الأحكام المتعلقة بالذهن، وإجراء مراجعة نقدية لما يحمله الذهن من أفكار، على أن لا يأخذ شيئاً منها مأخذ الحقيقة إلا ما يتصف بالوضوح الكامل، وهذه المهمة لا يمكن النهوض بها إلا إذا أُعِيدت الأشياء إلى أصولها؛ إذ ينبغي أولاً البرهنة على أنّ الذات الإنسانية جوهر مفكر، وبما أنها كذلك، فالأمر يقتضي خالقاً لها، وبالوصول إلى معرفة الخالق يدشن الطريق أمام الإنسان للبحث في كلّ شيء؛ لأن علة كل شيء هو الله. ولتنفيذ هذا التصور يضع ديكارت قواعد يهتدي بها العقل «بوصفه أحسن الأشياء توزعاً بين الناس بالتساوي»[3]. وتلك القواعد هي: الوضوح

(1) لويس، جنيفاف، ديكارت والعقلانية، ترجمة عبده الحلو، منشورات عويدات، بيروت، 1988م، ص18.

(2) ديكارت، مبادئ الفلسفة، ص106.

(3) ديكارت، المقال في المنهج، ترجمة محمود الخضيري، دار الكاتب العربي، القاهرة، 1968م، ص3.

والتحليل والتركيب والتحقيق، وهي سلسلة مترابطة تستند إلى القاعدة الأولى وهي الوضوح باعتباره إمكانية عقلية، الذي عليه يقوم التحليل، وهو تقسيم الظاهرة قيد الدرس على قضايا جزئية وصغيرة، وما إن تفكك عناصر الظاهرة وتوصف وتحلل، حتى ينتقل إلى التركيب الذي هو بناء إطار الظاهرة بهدف اكتشاف النسق الداخلي المنظّم لها، وينتهي الأمر بالقاعدة الأخيرة، وهي التحقيق الذي هو نوع من اختبار صحة تطبيق القواعد المذكورة وشمول التحليل لكلّ مكوّنات الظاهرة دون إغفال أيّ جانب منها. وبذلك تكون هذه القواعد حاضرة بالتتابع في كلّ دراسة تريد الوصول إلى تحقيق هدف معبر عن طبيعة الظاهرة كما هي عليه.

بنى ديكارت منهجه على أساس رياضي؛ لأنّ الرياضيّات تنطوي على قدرة تقديم استدلالات صحيحة لا تُوجد في غيرها، وهي، حسب ديكارت، توصلُ من يمرّن ذهنه فيها لأن يكون أهلاً للبحث عن الحقائق الأخرى؛ لأن منهج الفكر واحد في جميع الأمور. وغاية ديكارت هي إثبات أنّ الميتافيزيقا علم دقيق يمكن البرهنة على قضاياه بيقين رياضي، لهذا يقول إنّه عرف «السبيل إلى البرهنة على الحقائق الميتافيزيقية ببراهين هي أكثر بداهة من براهين الهندسة»[1]. فالميتافيزيقا هي علم يعادل في يقينه علم الهندسة إن لم يزد عليها؛ بل إنّها أكثر يقيناً منها؛ لأن طائفة كبيرة من الحقائق الميتافيزيقية يمكن اكتشافها قبل أن يرفع الشك عن حقائق الرياضيات. وبهذا يسعى ديكارت لإيجاد مطابقة بين البحث الفلسفي والبحث الرياضي، وهو يقترح شروطاً توفر للبحث الأول نوعاً من الدقة تماثل البحث الثاني، ومن تلك الشروط: «أن لا نشتغل إلا بمعانٍ واضحة ومتميزة»؛ أي الاهتمام بمعانٍ مضمونها بديهيّ كل البداهة، وأن «نذهب دوماً من المعاني إلى الأشياء»؛ أي ألا ننسب إلى الأشياء إلا ما ندركه إدراكاً «بديهياً» في معاني تلك الأشياء. وأخيراً أن «نرتّب» جميع أفكارنا في نسقٍ خاص حيث يكون كلّ

(1) ديكارت، التأملات، ص11.

معنى منها مسبوقاً بجميع المعاني التي يستند إليها، وسابقاً على جميع المعاني التي تستند إليه[1].

بدأ المسار المنهجي في فلسفة ديكارت متدرّجاً طبقاً لتدرج مضمون تلك الفلسفة، وذلك اعتماداً على الحدس والبداهة العقلية بهدف إثبات الذات أولاً، ثمّ إثبات الله ثانياً، وأخيراً إثبات العالم وإدراكه. فالخطوة الأولى إذاً هي إثبات الذات، وذلك لا يتم إلا بطرح الأفكار الموروثة وإثبات بطلانها، والشكّ في كلّ ما تعرضه الحواس؛ لأن إمكانية الخطأ موجودة فيها - فلا يمكن الثقة في معرفة حسية تنطوي على إمكانية الخداع. ثمّ التخلص من الأشياء العامة التي من الممكن أن تكون نماذج لتلك الأفكار، وأخيراً استبعاد العناصر العامة التي كان الخيال يستطيع أن يجعل منها تلك الأشياء العامة. وخلاصة الأمر: لا بد من القضاء على كلّ شيء، ولا بد من الاعتراف بأنّه لا شيء في منأى عن الشك؛ لأن إمكانية الخداع والخطأ قائمة في كلّ شيء. ولا يكتفي ديكارت بإبداء الشك، إنّما يحرص على استبقاء الملاحظات المتعلقة بما يُشك فيه؛ «لأنّ تلك الآراء والأفكار القديمة المألوفة لا تنفك تعاودني من حين إلى حين؛ إذ إنّ طول إلفي قد خوّلها الحق في أن تشاغل ذهني على الرغم مني، حتى تكاد تسيطر على اعتقادي، ولن أقلع عمّا جرت به عادتي من احترامها والثقة بها، ما دام رأيي فيها مطابقاً لما هي عليه في الواقع، أعني أنها مدعاة للشك من بعض الوجوه، وأنّ فيها، على الرغم من ذلك، احتمالاً قوياً، ما يجعل التصديق بها أصوب بكثير من إنكارها. من أجل هذا أحسب أنني لن أجانب الصواب إذا تعمّدت أن أتخذ موقفاً مخالفاً، فأضللت نفسي، وافترضت، فترة من الزمان، أنّ هذه الآراء كلها باطلة خيالية على الإطلاق، ريثما يتيسر لي آخر الأمر أن أوازن معتقداتي القديمة بمعتقداتي الجديدة موازنة دقيقة يكون من

(1) أمين، عثمان، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار الثقافة، القاهرة، 1989م، ص 21-22.

شأنها أن تحول دون أن يميل رأيي إلى جانب دون الآخر، أو أن يسيطر عليه العرف الفاسد والتقاليد السيئة، أو أن ينحرف عن الطريق المستقيم الذي يمكن أن يرشده إلى معرفة الحقيقة. وأنا واثق، مع ذلك، بأنّ اتباع هذا الطريق لا خطر فيه ولا ضلال، وأني مهما أفعل فلن أكون مسرفاً في الحذر، وخلع الثقة. فما مطلبي الآن أن أعمل؛ بل أن أتأمل وأن أعرف»[1].

هذه هي الفكرة الجوهرية في «التأمل الأول» من «تأملات» ديكارت. وهي الخطوة المنهجية الأساسية بالنسبة إليه. وفي «التأمل الثاني» ينصرف إلى إثبات الذات المفكّرة باعتبارها الشيء الوحيد الممكن إثباته: فكلّ شيء لا يمكن إثباته إلا الفكر الذي يقوم الآن بعملية الشك، فهو الذي لا ينفصل الآن عن الذات التي تمارس الشك، فالذات موجودة ما دامت تفكّر، إذاً، فما الإنسان إلا شيء مفكر؛ فـ«أنا» «شيء مفكّر» ولكن ما الشيء المفكر؟ إنّه شيء يشك، ويفهم، ويتصور، ويثبت، وينفي، ويريد، ولا يريد، ويتخيّل، ويحس. حقاً إنّه ليس بالأمر اليسير أن تكون هذه كلها من خصائص طبيعتي. ولكن لِمَ لا تكون من خصائصها؟ ألستُ أنا ذلك الشخص نفسه الذي يشكّ الآن في كلّ شيء على التقريب، وهو مع ذلك يفهم بعض الأشياء ويتصوّرها ويؤكّد أنها وحدها صحيحة، وينكر سائر ما عداها، ويريد أن يعرف غيرها، ويأبى أن يُخدع، ويتصوّر أشياء كثيرة، وعلى الرغم منه أحياناً، ويحسّ منها الكثير أيضاً بوساطة أعضاء الجسم؟ فهل هنالك من ذلك كلّ شيء لا يعادل في صحته اليقين بأني موجود، حتى لو كنت نائماً دائماً، وكان من منحني الوجود يبذل كلّ ما في وسعه من مهارة لإضلالي؟ وهل هنالك أيضاً صفة من هذه الصفات يمكن تمييزها من فكري، أو يمكن القول إنها منفصلة عني؟ فبديهي كل البداهة أنني أنا الذي أشك، وأنا الذي أفهم، وأنا الذي أرغب،

(1) ديكارت، التأملات، ص79-80.

ولا حاجة إلى شيء لزيادة إيضاح. ويختتم ديكارت تأمله بالقول: «إني أرى بوضوح أنّه ما من شيء هو عندي أيسر وأوضح معرفة من نفسي»[1].

في «التأمل الثالث» يبحث ديكارت «في الله: وأنه موجود»؛ قائلاً: «أقصد بلفظ الله جوهراً لامتناهياً، أزلياً، منزهاً عن التغيير، قائماً بذاته، محيطاً بكل شيء، قادراً على كل شيء. قد خلقني أنا وجميع الأشياء الموجودة، إنّ صحّ هناك أشياء موجودة، وهذه الصفات الحسنى قد بلغت من الجلال والشرف حداً يجعلني كلما أمعنت فيها قلّ ميلي إلى الاعتقاد بأنّ الفكرة التي لدي عنها يمكن أن أكون أنا وحدي مصدرها. فلا بد، إذاً، من أن نستخلص من كلّ ما قلته من قبل أنّ الله موجود؛ لأنه وإن كانت فكرة الجوهر موجودة في نفسي من حيث إني جوهر، إلا أنّ فكرة جوهر لا متناهٍ ما كانت لتوجد لدي أنا الموجود المتناهي إذا لم يكن قد أودعها في نفسي جوهرٌ لا متناهٍ حقاً»[2]. فالله جعل الإنسان على صورته. يقول ديكارت: «إنّ مجرد اعتبار أنّ الله خلقني يرجّح عندي الاعتقاد بأنه قد جعلني على صورته وعلى مثاله. وإني أتصوّر هذه المشابهة المتضمنة لفكرة الله من الملكة التي أتصوّر بها نفسي؛ أي أني حين أجعل نفسي موضوع تفكيري لا أتبين قطّ أني شيء ناقص، غير تام، ومعتمد على غيري، ودائم النزوع والاشتياق إلى شيء أحسن وأعظم مني؛ بل أعرف أيضاً، في الوقت نفسه، أنّ الذي أعتمد عليه يملك في ذاته كلّ هذه الأشياء العظيمة التي أشتاق إليها، والتي أجد في نفسي أفكاراً عنها»[3].

وينتقل بعد ذلك إلى معرفة العالم، جاعلاً من معرفة الله وسيلة إلى ذلك، قائلاً: «إنّ يقين كل علم وحقيقته إنما يعتمدان على معرفتنا للإله الحق، حيث يصحّ لي أن أقول إني قبل أن أعرف الله ما كان بوسعي أن

(1) المرجع نفسه، ص111.
(2) المرجع نفسه، ص152-153.
(3) المرجع نفسه، ص163.

أعرف شيئاً آخر معرفة كاملة. والآن وقد عرفته سبحانه، قد تيسّر لي السبيل إلى اكتساب معرفة كاملة لأشياء كثيرة، ولا تقتصر هذه المعرفة على الأمور المتصلة بالله والأمور العقلية الأخرى؛ بل تتناول أيضاً الأمور المختصة بالطبيعة الجسمانية من حيث إنها تصلح موضوعاً لبراهين أصحاب الهندسة الذين لا يعنيهم البحث في وجودها»[1]. وهنا ينتقل لإثبات الأشياء المادية هندسياً، باعتبار أنّها من الممكن أن تكون موضوعاً لها، لاتصافها بالامتداد. يقول ديكارت: «لم يبقَ عليّ الآن إلا أن أفحص عن وجود الأشياء المادية، ومن المحقق أني بهذا الصدد أعلم أنّ وجود الأشياء المادية ممكن، من حيث إنها تُعدّ موضوعاً لعلم الهندسة، نظراً إلى أني حين أعتبرها من هذه الجهة أتصوّرها تصوراً واضحاً جداً ومتميزاً، فما من شكّ في أنّ الله قادر على خلق جميع الأشياء التي أستطيع أن أتصوّرها في تميّز، وأنا ما حكمت قط بأنّ شيئاً من الأشياء ممتنع عليه سبحانه إلا لمّا وجدت من التناقض في تصوره»[2].

يريد بذلك أنّ وجود العالم ممكن استناداً إلى التمايز الحاصل بين الإنسان وغيره من الأشياء، فإذا أمكن للإنسان أن يتصوّر ما يتميّز منه، أمكن أن يكون لذلك الشيء وجود. ويصوغ ديكارت تأمله حول هذا الموضوع بالصورة الآتية: «لما كنت أعرف أنّ جميع الأشياء التي أتصوّرها في وضوح وتميّز يمكن أن يكون الله قد أوجدها على نحو ما أتصوّرها، فيكفي أن يتيسر لي تصوّر شيء دون شيء آخر، لكي أستوثق من أنّ الشيئين متميزان أو متغايران: لأن من الممكن أن يوجدا منفصلين على الأقل بقدرته الواسعة، ولا أهمية لمعرفتي بأيّ قوة يحصل هذا الانفصال لكي أضطر إلى الحكم عليهما بأنهما متغايران. وإذا ذهبت من كوني أعرف بيقين أني موجود، وأني مع ذلك لا ألاحظ أنّ شيئاً آخر يخص بالضرورة طبيعتي أو ماهيتي سوى أني

(1) المرجع نفسه، ص222.
(2) المرجع نفسه، ص237.

شيء مفكر، استطعت القول إنّ ماهيتي إنما انحصرت في أني شيء مفكر أو جوهر كلّ ماهيته أو طبيعته ليست إلا التفكير، ومع أنّ من الممكن أن يكون لي جسم قد اتصلت به اتصالاً وثيقاً، إلا أنه لما كان لدي من جهة فكرة واضحة ومتميزة عن نفسي، من حيث إني لست إلا شيئاً مفكراً لا شيئاً ممتداً. ومن جهة أخرى لديّ فكرة متميزة عن الجسم، من حيث إنّه ليس إلا شيئاً ممتداً وغير مفكر، فقد ثبت أنّ هذه الإنية، أعني نفسي التي تتقوّم بها ذاتي وماهيتي، متميزة عن جسمي تميزاً تاماً وحقيقياً، وأنها تستطيع أن تكون أو أن توجد من دونه»[1].

علّق عثمان أمين (وهو أحد أنصار الديكارتيّة) على مبدأ «الكوجيتو» الديكارتي القائل: «أنا أفكر فأنا إذاً موجود»، بالصورة الآتية: «هذا هو مبدأ "الكوجيتو" المشهور الذي جعله ديكارت نقطة انطلاق للميتافيزيقا الحقة، الذي ستخرج منه سلسلة بديعة من النتائج: وأولها أنّ الإنسان يفكر، وأنه موجود من حيث إنّه مفكر، وهذه الحقيقة إنما ندركها بلمحة نفاذة من لمحات الفكر الواعي المنتبه؛ هي نظرة ذهنية برهية لحظية، بلغت من الوضوح مبلغاً يزول معه كلّ شيء، فهي "حدس" عقلي؛ أي رؤية ذهنية سريعة مباشرة، ليست قياساً يتمّ في زمان، ولا استدلالاً منطقياً يتدرج "من المبادئ إلى المطالب" كما يقول الفلاسفة العرب، ولكنها حدس أول واحد خاطف.

وتلك هي الواقعة اليقينية، التي لا ترد ولا تدفع، والتي تظل بمنجاة من الشك مهما يمتد. أنا أعرف نفسي الآن موجوداً، ولا أعرف نفسي إلا كذلك، ووجود الفكر عندي أشد "ثبوتاً" من "وجود" الجسم. وطبيعة نفسي وماهيتها هي الفكر، والنفس مستقلة عن الجسم، ومعرفتي لها أيسر من معرفتي له. من هذا اليقين الأول، اليقين بوجود الذات المفكرة (أو ثبوتها

(1) المرجع نفسه، ص249-250.

بتعبير أدق) استخلص ديكارت جميع الحقائق الأخرى؛ استخلص التمييز الحاسم بين النفس والجسم... واستخلص أنّ جوهر النفس هو الفكر، وأنّ جوهر الله هو الكمال، وأنّ جوهر الجسم هو الامتداد، وبذلك سار الفيلسوف من النفس إلى الله مباشرة وبغير واسطة.

لم يرد أن تكون معرفتنا بوجود الله عن طريق العالم (كما صنع غيره من الفلاسفة واللاهوتيين)؛ بل رأى، على العكس من ذلك، أنّ المعرفة بوجود الله هي التي تفتقر إلى وجود الله سنداً لها... والتدليل على وجود الله من وجود النفس بسيط ميسور: فأنا موجود وفي نفسي فكرة "الكائن الكامل". وعلى هذا الأساس أقام ديكارت أدلة ثلاثة أدقّها "الدليل الأنطولوجي" (=هذا دليل لاهوتي وضعه القديس أنسلم قبل ديكارت، ونقضهُ كانط فيما بعد). وهو قد سُمِّي كذلك لأنّه يستخلص "وجود" الله من تعريف الله نفسه أو معناه. فإذا سلمنا بأنّ الله هو الكائن المتصف بجميع الكمالات، رأينا تواً أنّ الله -لا بد- متصف بالوجود باعتبار الوجود كمالاً أو ضرباً من ضروب الكمال... إذاً الله موجود ومتصف بضروب الكمال كلها. وأستطيع أن أتقدم في سيري إلى الحقائق، وأستطيع، بادئاً من "الذات المفكرة" التي هي "آنيتي" و"ماهيتي"، ومن كمال الله الذي يضمن لي صدق الأفكار الواضحة، أن أثبت يقين العالم الخارجي "عالم الأعيان" وأن أطمئن إلى معظم الأشياء التي شككت فيها من قبل. ما دمت أدركها في وضوح وتميّز. وإذاً، ما أجده في نفسي من ميل قوي إلى الاعتقاد بوجود العالم مصدره الله تعالى الذي هو الموجود أو "الكائن" الكامل، والذي لا يمكن أن يخدعني أو يوقعني في الضلال»[1].

أوردنا تحليلاً لأحد المناصرين المتحمّسين للديكارتية يستخلص فيه قيمة الكوجيتو، ويلزم السياق أن نورد رأياً مضاداً ينطلق من موقف نقدي، ويهدف

(1) أمين، عثمان، رواد المثالية، ص23-24.

أيضاً إلى استخلاص قيمة الكوجيتو، وهذا يبيّن جانباً من الخلاف حول قيمة فلسفة ديكارت. يقول حسن حنفي: إنّ استنباط الوجود من الفكر في الكوجيتو «أنا أفكر فأنا إذاً موجود» هو موقف ديني تقليدي معروف في الفلسفة المدرسية، نظراً إلى الإيمان المسبق بوجود الله وهو الفكر، ثم صدور العالم عنه فيضاً أو خلقاً؛ بل إنّ الوجود قد تمّ استنباطه من الفكر مرتين، مرة في إثبات وجود الأنا «أنا أفكر فأنا إذاً موجود»، ومرة أخرى في إثبات وجود الله «عندي فكرة موجود كامل، والوجود أحد الكمالات، إذاً الله موجود»، وهو الدليل الأنطولوجي الشهير الذي صاغه القديس أنسلم في القرن الحادي عشر.

صحيح أنّ الكوجيتو هو أعظم مكسب للفلسفة الحديثة، إثبات وجود الأنا من حيث هو فكر، ولذلك نتائج حاسمة في نهضات الشعوب يجعل الفكر مرادفاً للوجود. ولكن الذي يعنينا هو مضمون الفكر وليس صورته. لقد حاول هوسرل بعد ذلك الكشف عن مضمون الفكر الذي نسبه ديكارت، فوجد العالم كتجربة حية في الشعور. عرف ديكارت الكوجيتو بأنّه صورة الشعور، ولكن لم يعرف مضمون الشعور، ولذلك ظلّت الذاتية لديه فارغة من أيّ مضمون حتى انتهت إلى الصورية المحضة عند كانط، الذي أصبحت المعرفة لديه مجرد قوالب فارغة. والواقع أنّ مضمون الفكر عند ديكارت هو الكوجيتو الثاني؛ أي إثبات وجود الله من الفكر. فأول ما ظهر الكوجيتو الأول بعد إثباته «أنا أفكر فأنا إذاً موجود» ظهرت فكرة الموجود الكامل ممّا يوحي بأنّ إثبات وجود الأنا كان مجرّد مقدمة لإثبات وجود الله. وظهرت الذات مقدمةً لوجود الله، وظهر الله على أنه مضمون الذات وجوهرها. وبذلك يضع ديكارت الإنسان في علاقة مع الله، وليس مع العالم. انتقال ديكارت من الإنسان إلى الله هو عودة إلى الأوغسطينية، ونزوله من الله إلى العالم هو عودة إلى الدليل الأنطولوجي عند أنسلم. جدل صاعد ثمّ جدل نازل في إطار من الفكر الديني القديم.

ثمّ إنّه تبنى النظرية التقليدية، التي تقوم على التمييز بين النفس والبدن، ثم خلود النفس وفناء البدن، ورتب على ذلك أنّ النفس روح مفكر، والبدن آلة صماء. وبذلك دعم الاتجاه الذي يقول بالثنائيات الضدية، فقضى بذلك على موضوعية الأشياء، وكأن العالم ليس له قوام بذاته، مجرد حركة وامتداد. وفي جملة تصوره كان ديكارت يستعيد ما أورثه العصر الوسيط حول فكرة الله الحالّة في النفس بوصفها فكرة كمال، وهي الفكرة الأوغسطينية التي ترى الله كمعلّم داخلي. كل هذا يترتب بمعزل عن مكتسبات العقلانية المدرسية عند الأكويني والعقلانية التجريبية عند سكوت ووليم الأوكامي وروجر بيكون، فديكارت يعود إلى مرحلة سابقة من الفكرة إلى فكرة كون الله هو الضامن الحقيقي لكلّ شيء[1].

4-3- ثنائية الجوهر المفكّر والجوهر الماديّ:

تنتهي فلسفة ديكارت إلى إقرار وجود جوهرين مختلفين ومستقلين هما: الجوهر المفكر والجوهر المادي، فالفكر هو خاصية الجوهر المفكر، والامتداد في الطول والعرض والعمق هو خاصية الجوهر المادي. وفي الوقت الذي أكّد فيه ديكارت استقلال هذين الجوهرين عن بعضهما، قال أيضاً بترابطهما، باعتبارهما عالمين عالم الفكر وعالم المادة. وقد أثارت طبيعة العلاقة بينهما خلافاً آخر بين الباحثين، فذهب فريق إلى أنّ ديكارت سعى، وهو يقدم قواعده لهداية العقل، إلى كشف الطبيعة بوصفها كلّاً منسجماً خاضعاً لآلية محددة؛ لأنها ممتدة في المكان بجميع أجزائها أمام العقل الإنساني بلا أسرار، ومن ثَمَّ ليس ثمة سر في الطبيعة إلا سرّ الحركة. فالعالم الفيزيائي يتصف بأنه يخضع لنظام صارم، أو هو محكوم بقوانين آلية، ولا تؤهلنا معرفتنا بالله لملاحظة هذه القوانين التي تسيّر العالم، ومثل هذه المعرفة يمكن أن تتحقق عن طريق الأبحاث العلمية.

(1) حنفي، حسن، مقدمة في علم الاستغراب، ص253-256. و: في الفكر الغربي المعاصر، ص22-23.

وآخر يذهب إلى أنّ القوانين التي تسيطر على العالم الطبيعي يحددها ما تقدمه الميتافيزيقا عن الله، فالكائن الأسمى، الذي تثبت الميتافيزيقا وجوده، ليس مقتصراً على أن يكون خالقاً للطبيعة، قادراً على كلّ شيء. ولكنه إله حق؛ أي أنه كائن كامل، ومن ثمّ كل شيء في الطبيعة يجب أن يخضع للقوانين التي أرادها الخالق الكامل، ولاسيما أن فعل ذلك الكائن هو عدم التغيّر والثبات. وثمّة من يرى أنّ ربط ديكارت بين العالمين هو إنجاز علمي -فلسفي-تاريخي، وهو نوع من المصالحة المعرفية بين الحقيقة الروحية-الدينيّة من جهة، والحقيقة المادية-العلمية من جهة أخرى، وهي اعتراف بالعالم المادي جوهراً مساوياً للعالم الفكري-الروحي-الديني. وهذا الربط يمثل نقلة حاسمة من مرحلة سيطرة اللاهوت والميتافيزيقا المدرسية وصوريتها وغائيتها إلى مرحلة التوازن مع العلوم الطبيعية الصاعدة، ولاسيما الفيزياء العلم الذي بات سلطة جديدة طامحة إلى مقاربة الطبيعة مباشرة، في ذاتها كما هي، لا بالوساطة، وهذا التحول الفلسفي هو رمز تحوّل تاريخي أكثر شمولاً تضمن، في جملة ما تضمنه، إعادة اكتشاف الإنسان الفرد وإعادة اكتشاف الطبيعة، وذلك للمرة الأولى بعد أفول شمس العقل اليوناني[1].

ترتبط هذه الآراء المختلفة بالإشارات المتضاربة في فلسفة ديكارت حول العلاقة الممكنة بين الوجودين الفكري والمادي، وكيفيّة تلقي تلك الإشارات وقراءتها، فإذا نظر إلى إشاراته من منظور تترتب رؤيته ضمن سياق الفلسفة المثالية، كانت النتيجة أنه من أشد العقلانيّين المثاليين الذين تنتظم فلسفتهم بجدارة في نسق الميتافيزيقا الموروث، وإذا نظر إلى تلك الإشارات من

(1) انظر الخلافات في: هويدي، يحيى، دراسات في الفلسفة الحديثة، ص48. ومحمد، علي عبد المعطي، تيارات فلسفية حديثة ومعاصرة، ص47. وعبد القادر، ماهر، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1990م، ص42. وفضل الله، مهدي، فلسفة ديكارت ومذهبه، ص164-165. والحسية، محمد شيا، الديكارتية، في الموسوعة الفلسفية العربية، 2: 586.

منظور تترتب رؤيته ضمن سياق الفلسفة التجريبية - المادية، أمكن تركيب الإشارات وإعادة إنتاجها على أنّ صاحبها من دعاة الآلية والعلم الجديد، وكلّ قراءة تعترضها صعاب جدية. ففي الوقت الذي كانت فيه فلسفة ديكارت جسراً عبر عليه الفكر إلى العصر الحديث، الأمر الذي يجعل حضور الفكر القديم فيها ليس محل نقاش، ولاسيما موضوعات اللاهوت التي أخذت شكلاً منظماً وخاضعاً لسجالات العقل أكثر مما كانت عليه من قبل، فإنها لم تتنكر للمناخ العلمي الذي كان سائداً في القرن السابع عشر، على الرغم من أنها لم تواكبه تماماً، فإنجازات غاليليو وبيكون وكبلر كانت تجاوزت مرحلة البحث في جوهرين متمايزين. ولم يعد السؤال حول طبيعة الوجود له معنى، إنما الهدف كان استخراج قوانين العالم المادي من دراسة الظواهر. هذا الانقسام في صلب الفلسفة الديكارتية يبيّن أنها نهضت على نوع من الرؤية المزدوجة، أو بالأصح محاولة الجمع بين رؤيتين؛ إحداهما، وهي الأكثر حضوراً، تُخضِع المعرفة والطبيعة لقوّة منظمة عليا ومفارقة، والأخرى تحرّر العالم من تلك القوة، وتُخضِعه لآلية خاصة به، إلا أنها رؤية مترددة وخائفة ويصعب استدراج فروض تبرهن على تماسكها واستقلاليتها، إذا ما قورنت بإنجازات العلم التجريبي آنذاك. الأمر الذي يمنح الرؤية الأولى تفوقاً واضحاً في سياق الفلسفة الديكارتية.

الانقسام، الذي أشرنا إليه في صلب فلسفة ديكارت، ظلّ يلازمها عبر التاريخ، ودخل في تقويمها وبيان أثرها وقيمتها، استناداً إلى نوع القراءة الخاصة بها، وطبيعة التأويل. يقول كريسون إنّ فلاسفة القرن الثامن عشر لم يتردّدوا في الإطاحة بصنم الديانة التقليدية، فإنّهم لم يكونوا أشد احتراماً للصنم الديكارتي، فديكارت عندهم لم يفهم أبداً الطريقة الملائمة لتطور العلوم، وفلسفته الطبيعية باطلة كلياً، كما أنّ فلسفته حول الفكر غير صحيحة ومضرة، ويجب التحرّر من إسار فلسفته، كما تحرّر هو من أسلافه، والحكم على فلسفته بالموت، باسم مبادئها بالذات. وقد وصف دالامبير ديكارت بأنه

رئيس عُصبة، ملك الجرأة على أن يكون أوّل من ينتصب ضد سلطة طاغية متعسفة، وفي إعداد ثورة مدوية، أرسى أسس حكومة أكثر عدالة وأكثر سعادة، فإذا انتهى إلى الاعتقاد بأنّه فسّر كلّ شيء، فذلك على الأقل لأنّه ابتدأ بالشكّ في كل شيء. وأسلحة الشك ذاتها ينبغي استخدامها في محاربته[1].

أما عثمان أمين فيرى أنّ فلسفة ديكارت قوّضت مذهب أرسطو، وقضت على علم العصر الوسيط، وأيّدت سلطان العقل الناضج، وناصرت قضية الحرية المستنيرة، وهيأت النفوس للثورة الإنسانية الكبرى. والناظر في فلسفته يتجلّى له أمران نعتقد بأنّ عصرنا هذا محتاج أشدّ الاحتياج إلى تدبرهما، وأن يطيل الوقوف عندهما، وهما: الثقة بالله العليم الحكيم، والثقة بالعقل البصير المستنير. ففلسفة ديكارت هي فلسفة العقل الذي يفتح للإنسان آفاق المعرفة والعلم، ويغزو بنوره عالم السماء والأرض. فإذا أحسن الإنسان استعماله، مع دوام ثقته بالله مبدع الكون، استطاع أن يسخره لخدمة الإنسانية وإسعادها، وحفظ صحتها وتوفير رخائها، وتوطيد دعائم السلام بين أفرادها وجماعاتها... ولعلّ أكبر رسالة يتلقّاها عصرنا هذا من إمام الفلسفة الغربية هي ضرورة تبرير العلم بالميتافيزيقا، لا إنكارها أو التهجّم عليها، كما يفعل أحياناً من ينتسبون إلى العلم أو إلى الفلسفة، وليسوا من أهلها على الحقيقة[2].

قراءتان مختلفتان تصدران عن مرجعيتين مختلفتين لهما سياقاتهما التاريخية المختلفة، أولاهما قراءة متصلة بمرجعية «عصر التنوير»، وثانيتهما قراءة متصلة بمرجعية إيمانية «جوانية». وكلّ منهما وجدت حجة في تقويم الديكارتية حسب منظورها وإسقاطاتها الذاتية، وفلسفة ديكارت تمكّن من كل ذلك وأكثر، فالانقسام الداخلي شطرها إلى قسمين يصعب، طبقاً لمنظور المعرفة الحقيقية، تجاهل ذلك الانقسام وذلك الازدواج.

---

(1) كريسون، تيارات الفكر الفلسفي، ص176–177.

(2) أمين، عثمان، تيارات الفكر الفلسفي، رواد المثالية، ص20، 29.

4-4- سبينوزا: الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة:

ورث سبينوزا (1632-1677م) تركة الفلسفة الديكارتية. وفي الوقت الذي وجّه فيه نقداً لبعض ركائزها، نَظَّم على العموم فلسفته العقلية في إطارها العام وضمن مفاهيمها وتصوراتها. وعلى هذا يُفهم قول ليبنتز إنّ «جلّ ما فعله سبينوزا أنّه حصد ما زرعه ديكارت»[1]، والتلازم بينهما قويّ، فكلاهما يؤكد أنّه ينبغي على العقل أن يستغرق في تأمّل ذاته، بغية إنضاج تمثيلات واضحة ومحددة، حيث يمكن له أن يتأمل العالم الخارجي بعد أن يتخلّص من كلّ وهم ومن كلّ حكم مسبق. على العقل أن يطرح الأفكار الغامضة المشوشة، ويكتشف الطريقة الرياضية، وصولاً إلى إيجاد أفكار يخلقها هو بنفسه، بوصفه عقلاً خالصاً[2].

كان ديكارت وجد في الرياضيات المثل الذي ينبغي احتذاؤه في العلم؛ لأنه اعتقد أنّ المعرفة لا تكون معرفة إلا إذا كانت يقينية، ففي استخدامه المنهج الرياضي في البحث عن الأسباب الأولى للطبيعة كان يريد وضع نظام للطبيعة تكون أجزاؤه مترابطة بعضها مع بعض ارتباط البديهيات بالنظريات في النظام الرياضي، وجاراه سبينوزا في ذلك، فاعتقد بأنّ الرياضيات هي المفتاح لحلّ أسرار الكون، واكتشاف قوانينه، واتّخذ الهندسة نموذجاً بنى على غراره فلسفته، فكما أنّ الهندسة تبدأ بقضايا صادقة بذاتها، كذلك البحث عن الحقيقة ينبغي أن يبدأ بقضايا صادقة بذاتها تُتخذ نقطة انطلاق في بناء المعرفة البشرية التي ترمي إلى تحقيق سعادة قصوى دائمة متصلة للناس جميعاً.

إذا كان ديكارت وجد في النفس، أو الأنا، نقطة امتداد لفلسفته، فإنّ سبينوزا وجد في الله نقطة ابتداء انطلق منها في بناء المعرفة، منطلقاً من فرضية منطقية، وهي أنّ الفكرة الصادقة هي التي تكفل ذاتها بذاتها، فلا

---

(1) لويس، جنفياف، ديكارت والعقلانية، ص110.

(2) بلوخ، أرنست، فلسفة عصر النهضة، ص105.

تفتقر إلى ما يضمن صدقها، وإلا أدى الأمر إلى تراجع لا نهائي، ومن ثَمَّ الوصول إلى الشك المطلق. وفي هذا نقد ضمني للكوجيتو الديكارتي، الذي يقوم على مبدأ الأنا المستندة إلى معياري الوضوح والتمايز، الأمر الذي يُفهم منه أنّ سبينوزا يرى أنّ مبدأ «الأنا المفكرة» لا يقوم بذاته، وإنما بغيره، وهذا دعاه إلى العثور على مبدأ مكتفٍ بذاته، ولم يجد غير «الله» تتوافر فيه شروط الاكتفاء الذاتية، وعلى هذا انطلق من «الله» لبناء تصوره المعرفي[1].

ثم قال في رسالته (**بحث في إصلاح العقل**): لكي نكتشف أفضل طريقة لاكتشاف الحقيقة لا نحتاج إلى طريقة أخرى لاكتشاف تلك الطريقة، ولا إلى طريقة ثالثة لاكتشاف الطريقة الثانية، وهكذا إلى ما لا نهاية... ولذلك ينبغي أن تعتمد الطريقة الصحيحة في البحث عن فكرة تكفل ذاتها بذاتها... فكرة يتجلّى وضوحها من خلال ماهيتها الذاتية. لا يتجلى صدقها بمقدار مطابقتها مع موضوع خارجي؛ بل في طبيعتها أو ماهيتها الذاتية... الطريقة الصحيحة إذاً تُعنى بالبحث عن فكرة صادقة، وإدراكها إدراكاً مباشراً، والتقصّي عن طبيعتها، ووضع قواعد معينة لتحاشي ضياع جهود عقلية، ففي هذا النوع من المعرفة ينتقل العقل من فكرة عقلية وافية عن الماهية الصورية لبعض صفات الله إلى المعرفة الوافية لماهية الأشياء... يقتضي التفلسف أن ننظر في الطبيعة الإلهية قبل مواد الحس؛ لأنّ الله سابق لها من ناحية المعرفة ومن ناحية الوجود على حدٍّ سواء. بعبارة أخرى إنّ مواد الحس تعتمد في وجودها على الله، لذلك إذا أردنا معرفتها وجب أن نعرف الله أولاً... لأنّ كلّ شيء يلزم من طبيعته الله بالضرورة[2].

ثمّ وجّه سبينوزا نقداً لمفهوم الله كما قدّمه الفكر الديني التقليدي باعتباره جوهراً مفارقاً ومتعالياً، وانتهى إلى طرح فكرته الجديدة، وهي المماهاة بين الله والطبيعة، ومع أنّه يدمج بينهما، يميّز بينهما بأن يصطلح على الله بـ «الطبيعة

(1) متى، كريم، الفلسفة الحديثة، ص92.

(2) سبينوزا، بحث في إصلاح العقل، أورده: متى، كريم، الفلسفة الحديثة، ص93-96.

الطابعة»، وعلى الطبيعة بـ «الطبيعة المطبوعة»، ويقول: نفهم بالطبيعة الطابعة كلّ ما هو كائن في ذاته، ومُتصوَّر من خلال ذاته، أو صفات الجوهر التي تعبّر عن ماهيّة أزلية ولا متناهية. وبكلمة أخرى بقدر ما يُعدّ اللهُ شيئاً حراً، نفهم بالطبيعة المطبوعة كلّ ما يصدر عن طبيعة الله، أو أيّة صفة من صفاته بالضرورة؛ أي كلّ أحوال وصفات الله بقدر ما تُعدّ أشياء في الله، ولا يمكن أن تكون أو تُتصوَّر من دونه... إنّ الطبيعة الطابعة هي النظام الكلي للأشياء من حيث إنّه ذو وجود ضروري، وهو الله باعتباره سبباً حراً. أما الطبيعة المطبوعة فهي الأجزاء الموجودة في العالم كالأجسام المادية أو هي الله باعتباره نتيجة.

ليست الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة متميزتين إلا من الناحية المنطقية، ولكنّهما حقيقة واحدة يُنظر إليها مرّةً من حيث إنّها عملية، ومرة أخرى من حيث إنها نتيجة تلك العملية... فلما كان الله الجوهر الوحيد اللامتناهي المتسبب لذاته، فإنه يعمل بحسب قوانين طبيعته وحدها، ولا يتأثر بأيّ شيء آخر؛ لأنه لا يوجد شيء خارجه يمكن أن يؤثّر فيه أو يحدّده... إنّ العقل والإرادة ليست ممّا يعود إلى طبيعة الله، وعليه لا يستطيع الله ألا يفعل ما يفعله، ولا أن يفعل ما لا يفعله، فالله يعمل حسب قوانين طبيعته وحدها دونما تدخّل من أيّ شيء خارجي. وهكذا تلتقي في الله الضرورة والحرية. فمن ناحية يكون الله سبباً حراً لا يخضع إلا لقوانين طبيعته، ومن ناحية أخرى إنّ كلّ ما يفعله الله إنما يصدر عن طبيعته وحسب قوانينها. وأنّ الأشياء لا يمكن أن تحدث على غير ما تحدث فيه، ولا أن لا تحدث على نحو ما تحدث فيه، وإلا اقتضى أن يكون الله غير ما هو... وليست إرادات الله إلا قوانين الطبيعة الأزلية الثابتة؛ لأن الله هو النظام الكلي للطبيعة... الله هو النظام الكلي الشامل للأسباب والنتائج، وعليه ليس الله السبب الفعال للأشياء وحسب، بل هو سبب ماهيتها كذلك، فوجود الأشياء وماهيتها يلزم بالضرورة وجود الله[1].

(1) المرجع نفسه، ص103-105.

دمج الجوهرين المفارقين الله والطبيعة أفضى إلى نوع من وحدة الوجود، حيث أصبح الله كلّ شيء وكلّ شيء هو الله، على هذا كان سبينوزا نفسه يقول: «سائر الفلاسفة ينطلقون من العالم، وديكارت ينطلق من ذاته، أما سبينوزا فينطلق من الله»[1]. وهنا دفع سبينوزا بالعقلانية المثالية الذاتية التي وضع أسسها ديكارت، باتجاه أبعد. كان الله في النسق الديكارتي يتوسّط من ناحية التدرج في الإثبات الأنا والطبيعة. فإثباته يمرّ من خلال إثبات الذات المفكّرة، ومع سبينوزا صُفّي أمر الركائز الثلاث، ودُمِجَت في كلّ واحد، هو الله بحالته الخالصة أو المتجليّة الذي هو المبدأ لكلّ شيء؛ لأنه هو كلّ شيء. وضع سبينوزا الله في النفس البشرية، مؤمناً بالحلول الميتافيزيقية[2]، وبذلك أدرج الوجود الذي كان منقسماً من قبل في وحدة كلية واحدة فاعلة ومنفعلة في وقت واحد.

4-5- ليبنتز: المونودولوجيا ونظرية الوميض:

تشكّلت فلسفة ليبنتز (1646-1716م) في أفق الفلسفة الديكارتية، وعُدّت، شأنها في ذلك شأن فلسفة سبينوزا، أحد تشعّبات الديكارتية، فالصلة بينهما تتمثل في الركائز والتصوّرات الأساسية، وأهمّها فكرة الجوهر التي تمثّل العامل المشترك في جميع الفلسفات العقلية. وقد أثارت فكرة الجوهر اهتمام الفلاسفة المحدثين فعارضها أصحاب التيار التجريبي، ونقضوا فكرة الجوهر، باعتبار أنّه لا يعدو أن يكون مجموع صفات الشيء. وهذا ما قام به هيوم على سبيل المثال. أما ديكارت فقد جدّد المفهوم القديم للجوهر، وأنتجه بصورة مختلفة عن أصله الأرسطي. وكما مرّ بنا، خلص إلى وجود جوهرين، وجاء سبينوزا فدمج الاثنين في جوهر مركّب منهما هو الله. ويبدو أنّ ليبنتز كان يراقب مسار الإفادة من فكرة الجوهر، وكيفية ظهورها في

---

(1) لويس، جنفياف، ديكارت والعقلانية، ص119.

(2) سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي، دار الطليعة، بيروت، 1981م، ص12.

الفلسفة، ولم يتردّد في جعلها مركز فلسفته وعمودها الفقري، واختار للجوهر مصطلحاً هو «المونادة». وعرفّها بأنها جوهر بسيط، ليست مادية، ولا شكل لها، لا تتكوّن ولا تفنى. وما الكون إلا نسيج من المونادات المتراتبة، يبدأ بمونادات الأجسام الجامدة، فالمونادات النباتية، ثم الحيوانية، والبشرية، وصولاً إلى المونادة المركزية المطلقة الكاملة التي تتوّج سلسلة المونادات، ألا وهي الله[1]، وتتصف المونادات، التي تشكّل قوام الكون، بما يأتي:

1- البساطة؛ فكلّ مونادة جوهر بسيط يدخل في البناء العام، والبسيط عند ليبنتز ما ليس له أجزاء، ولا امتداد ولا شكل، ولا يقبل الانقسام ولا يشغل مكاناً.
2- عدم التفاعل؛ فالمونادات لا يؤثر بعضها في بعض؛ لأنها مغلقة على ذاتها.
3- اللانهائية؛ فعددها لامتناهٍ أشبه ما تكون بسلسلة عددية كل عدد فيها يختلف عن الآخر.
4- الاتصال؛ فسلسلة المونادات متصلة، وعليه العالم الذي يتكوَّن منها ملاء، ولا مكان للخلاء فيه.
5- الانسجام المسبق؛ ويُقصد به انطواء كلّ مونادة على إمكانياتها الخاصة بها، وتقوم حياتها في انكشاف تلك الإمكانات وتطورها التلقائي بصورة منسقة بعضها مع بعض.

رأى ليبنتز أنّ العالم نظام لا متناهٍ ومتصل من المونادات، وكلّ منها تتغيّر حسب المبدأ الداخلي الخاص بها، والله هو المونادة الرئيسة؛ أي أنّه الحد الأعلى في سلسلة المونادات اللامتناهية، وهو لا يختلف عن المونادات الأخرى إلا في كونه يمتلك من القوة أكثر مما تمتلكه أيّة مونادة أخرى. وهذا يقود إلى إشكالية الخلق، فالخلق لا بد، في هذه الحالة، من

(1) لايبنتز، المونادولوجيا والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي، ترجمة عبد الغفار مكاوي، القاهرة، دار الثقافة، 1978م، ص27-29.

أن يكون نوعاً من الفيض أو الصدور، وهذا يتعارض مع العقيدة المسيحية القائلة إنّ الله خلق العالم من عدم. وهنا يحاول ليبنتز أن يركب نظرية جديدة في الخلق تأخذ في الاعتبار الخلق من عدم والخلق فيضاً وصدوراً، وهي نظرية «الوميض» (Fulguration)، وفحواها أنّ الله والعالم من مادة واحدة، والكون باعتباره مونادات انبثق من المونادة الرئيسة، التي هي الله في حالة تماثل الوميض، وما إن خلقت حتى انفصلت واستقلت ولم تعد تعتمد عليه[1]. ولا يبتعد هذا المفهوم كثيراً عن مفهوم وحدة الوجود الذي قال به سبينوزا. فالتعدّد هنا والوحدة هناك، والأصل أنّ مونادات العالم ومضت عن الله المونادة الكبرى، فهي تشترك معه في المادة نفسها. ولا قيمة معرفيّة لموضوع الوحدة والتعدد.

تندرج فلسفة ليبنتز في صلب الفلسفة العقلية، ففي كتابه (**أبحاث جديدة في الفهم الإنساني**)، يعرّف العقل (=على لسان تيوفل الذي هو قناع ليبنتز، في حين أنّ محاوره فيلاليت هو قناع جون لوك) بأنّه «الحقيقة المعروفة»، أو«العلة النهائية»، أو«الملكة الفكرية التي تدرك الروابط بين الحقائق»[2]. ويذهب إلى أنّ المعرفة الصحيحة يجب أن تتسم بصفتين: الضرورة والكلية، والغرض من المعرفة هو الوصول إلى مذهب شامل لكلّ العلوم محكم الترابط، وبرهاني، ومؤلف من حقائق ضرورية وكلية. ويتضح مسعاه في إيجاد «علم كلي» بوساطة «حساب فلسفي» أو «حساب كلي»، يكون هو منهج البحث المناسب؛ لأن التجربة الحسية لا يمكنها توفير الحقائق الضرورية الكلية، فهي لا تقدّم غير معارف مختلطة وجزئية، وعليه لا يوجد غير التجربة الباطنية، فالذهن والعقل ومبادئ المعرفة فطرية في الإنسان؛ أي أنها موجودة فيه على سبيل الإمكان لا بالفعل.

يمضي ليبنتز في بيان طبيعة الأحكام الضرورية التي هي عنده «حقائق

(1) متى، كريم، الفلسفة الحديثة، ص134-137.
(2) المرجع نفسه، ص141، 142.

العقل» مثل: الرياضيات والميتافيزيقا والمنطق والأخلاق، وتلك الحقائق تتعلق بارتباطات بين التصورات والماهيات، غير أنّه ليس كلّ تصور خالٍ من التناقض شيئاً واقعياً بالضرورة، والماهيات تتجه نحو مزيد من الوجود وفقاً لواقعيتها وكمالها. والله يختار من بين عدد من العوالم الممكنة أحسنها، ويبرز إلى الوجود من بين مجموع الماهيات، التي توجد في روحه على شكل تصوّرات غير متناقضة؛ تلك التي تكون ممكنة في خير عالم، والمبدأ الذي يعمل الله بمقتضاه هو مبدأ الأحسن أو مبدأ الملاءمة، وصورة هذا المبدأ في عقلنا هي مبدأ العلّة الكافية، وهذا المبدأ الأخير، بالنسبة إلى مملكة الواقع، له الأهمية نفسها التي لمبدأ عدم التناقض بالنسبة إلى مملكة الممكن. إنّه الأساس في أحكامنا الصادرة عن العقل قبلياً على الوقائع. وهذه الأحكام لا تتصف بصفة الضرورة المطلقة، وافتراض عدم وجود أيّة واقعة هو أمر لا يتضمّن في داخله أيّ تناقض. بيد أنّ كلّ واقعة هي ضرورية شرطياً أو فيزيائياً؛ أي أنّها ضرورية في ارتباط نظام العالم، ومشروطة بعلّة كافية هي السبب في وجودها. والأحكام التي تعبّر عن هذا الارتباط، ويمكن استنباطها بعضها من بعض، وفقاً لمبدأ العلة الكافية يسميها ليبنتز: حقائق الواقع، أو حقائق فيزيائية، أو حقائق ممكنة[1].

5- كانط: نقد العقل واستراتيجيّة المصالحة بين التيّارات الفلسفيّة:

5-1- الميتافيزيقا: علم العقل الخالص:

ظهر كانط (1724-1804م) بوصفه فيلسوفاً نقدياً في الفترة التي استفحلت فيها مغالاة التيارين الرئيسين في الفلسفة الغربية: التيار التجريبي، الذي استثمر كشوفات العلم، ومضى في القول: إنّ التجربة الحسيّة أساس كلّ معرفة مفيدة، وقد نظّم إطاره الفلسفي لوك وهيوم. والتيار العقلي، الذي يضع العقل مصدراً لكلّ معرفة، باعتباره ملكة حائزة شروطَ المعرفة. وهو

(1) لايبنتز، أبحاث جديدة في الفهم الإنساني، ص291.

التيار الذي نظّم أُطره ديكارت، ومضى فيه سبينوزا وليبنتز إلى أقصى أبعاده الميتافيزيقية. وهذا التيار له جذر عميق في تاريخ الفكر الفلسفي يعود إلى أفلاطون. ويتّضح وجه المغالاة في أنّ كلاً من التجريبيّين والعقليّين ظنّ أنه احتكر الحقيقة، وأنّ الآخر ضلّها. وبذلك انقسم التفكير الفلسفي على نفسه، الأمر الذي كان يهدّد معه الهدف من كلّ تفكير فلسفي.

وينبغي أن نفهم أنّ ذلك الانقسام عائدٌ في بعض أسبابه إلى طموح العلم المشروع إلى أن يحقق أقصى النتائج الواعية الممكنة اعتماداً على الحواس والتجارب وفي منأى عن حضور موجهات الفكر القديم من جهة، وإحساس العقلانيّين المتأصل تاريخياً بأنّ ذلك قد يفضي إلى العبث والفوضى؛ فلا يمكن لمعرفة أن تكون مفيدة إلا اهتداءً بنور العقل وشروطه، والامتثال لمقولاته وفروضه من جهة أخرى. والواقع أنّ سوء الفهم وسوء التقدير، والاندفاع في التطلع، والإذعان لمسلمات موروثة، والنظرة المشوبة بحكم قيمة للمعرفة، وحاجات المعرفة ذاتها، وتباين نماذج التفكير، والاعتداد بنتائج التفكير العقلي أو التجريبي، وغنى المعطيات المحسوسة أو المعقولة، والتراكم المعرفي، ورفض نموذج أخلاقي معين أو الامتثال له، كلّ هذه أسباب تفاعلت فيما بينها طوال القرنين السابع عشر والثامن عشر لتدفع بالانقسام إلى صورته الخطيرة التي كانت -ولا تزال- تُعدّ إحدى أعظم إشكاليات الفكر الفلسفي. في خضمّ كلّ هذا ظهر كانط ناقداً من جهة، وساعياً لتركيب عقلانية جديدة تمتصّ غلواء التيارين المذكورين، وتقدّم فلسفة عقلانية نقدية ترث إنجازات الفكر الفلسفي.

مارس كانط نقداً مزدوجاً شمل «العقل» باعتباره آلة المعرفة، والمعارف التي اتصلت به تجريبيةً كانت أو عقلية. وفيما يخص جانب نقد العقل، ميّز بين كلٍّ من «العقل» و«الذهن»؛ فالأول هو: ملكة استنباط الخاص من العام، وهو لا يتناول الموضوعات مباشرة؛ بل يتناول فقط الذهن، ولا يخلق التصوّرات من الموضوعات؛ بل يقوم فقط بترتيبها، ويهبها وحدتها.

أمّا الثاني فهو: ملكة إنتاج الامتثالات، أو ملكة تلقائية المعرفة، أو ملكة التفكير في موضوعات العيان الحسي. إنّه ملكة معرفة بوساطة تصورات، معرفة ليست عيانية؛ بل تصورية[1].

وعلى هذا، كل معرفة تبدأ بالحواس أولاً، ثمّ تنتقل إلى الذهن، وتنتهي في العقل. وليس ثمّة ما هو أسمى من العقل لمعالجة مادة العيان وردّها إلى الوحدة العليا للفكر، ثم في ضوء ذلك يضع كانط تفريقه الحاسم بين الذهن باعتباره «ملكة القواعد»، والعقل باعتباره «ملكة المبادئ»، فإذا كان الذهن ملكة ردّ الظواهر إلى الوحدة بوساطة القواعد، فإنّ العقل هو ملكة ردٍّ قواعد الذهن إلى الوحدة بوساطة المبادئ، فالعقل لا يتعلّق مباشرة بالتجربة، ولا بأيّ موضوع كان، إنما يتعلّق بالذهن من أجل أن يزوّدنا قبلياً بالتصورات والمعارف المختلفة وخصائص العقل عنده: إنه موجّه نحو ما هو عالٍ؛ أي نحو ما يقع خارج نطاق التجربة الحسية، وأنه، ثانياً، ينشد الكلية والشمولية، وهو سعي لا ينتهي إلا عند اللامشروط المطلق، وثالثاً، إنّ المعرفة التي يدعيها لنفسه هي معرفة عن طريق المبادئ، وهي تختلف عن تلك المتحصلة عن طريق قواعد الذهن، لأنّه ملكة استنباط الخاص من العام. وأخيراً، لمّا كان العقل لا يُعنى إلا بالذهن وأحكامه، فليس له علاقة مباشرة بموضوعات العيان الحسي، وطريقة عمله تركيبية، فميلهُ ينصرف إلى التركيب الأعلى للشروط، وهي خارجة عن كلّ عيان ممكن، فتصورات العقل لا يناظرها أيّ موضوع حسي، وكان أفلاطون سمّاها «الصور» أو «المثل»، وهي لا تتحقق بالتجربة، ولكن العقل له قدرة تصورها، ويطلق عليها كانط المصطلح الأفلاطوني نفسه[2].

أولى كانط أهمية استثنائية لوظائف العقل ووظائف الذهن بتأكيده التفريق

---

(1) بدوي، عبد الرحمن، إمانويل كَنْت، دار المطبوعات، الكويت، 1977م، ص118-119، 166.

(2) المرجع نفسه، ص273-274.

بينهما، وإبراز أهميتها في آنٍ واحد. ويقول، بهذا الصدد، إنّ عملية تمييز الأفكار؛ أي تصورات العقل المجردة من المقولات، أو تصوّرات الذهن المجردة بوصفهما معرفتين مختلفتين تماماً في نوعهما وأصلهما واستعمالهما، هي عملية مهمّة جداً لكي يقوم على أساسها العلم، الذي يجب أن يحتوي على نظام ينسّق كلّ هذه المعارف القبليّة. ومن غير هذا التمييز تكون الميتافيزيقا مستحيلة على الإطلاق. فكلّ معارف الذهن المجرّدة لها الطابع الخاص؛ لأنّها تتألف من تصورات تظهرها التجربة، ومن مبادئ تؤكّدها التجربة. أمّا معارف العقل العالية فهي، على العكس، لا تظهر في التجربة، ولا يمكن أبداً أن تؤكدها التجربة، أو أن تنقض قضاياها. فالخطأ الذي يمكن أن يندس فيها لا يمكن اكتشافه بوسيلة أخرى غير العقل المجرد[1].

معلوم أنّ كانط زحزح مفهوم الميتافيزيقا من دلالته التقليدية الموروثة، وأصبح يعني في سياق فلسفته «العلم النظري للعقل المجرد»، أو «فلسفة العقل المجرد»[2]. وهو لا يخفي رغبته في أن يجعل للعقل علماً مناظراً لعلوم الطبيعة، وذلك احتذاء بما قام به علماء عصره. وهذا العلم هو «الميتافيزيقا». وفي هذا المضمار كان يريد تحقيق هدفين متداخلين، أولهما: إقناع جميع الذين يؤمنون بضرورة الميتافيزيقا بأنّها ينبغي أن تكون علماً مختلفاً كلّ الاختلاف عن الميتافيزيقا الشائعة في عصره. وثانيهما: إقناع الذين لا يؤمنون بها بأنّها ضرورة لا بُدّ منها لإرضاء العقل الإنساني. وهذا هو الذي دفعه، في **(نقد العقل الخالص)**، إلى أن يقول إنّ الأشياء تنتظم وفقاً لمبادئ العقل. وقد وُضعت هذه الفكرة في مصاف الاكتشاف العلمي، واصطلح عليها بـ «الثورة الكوبرنيكية» في ميدان الفلسفة. وأكدّ أنّ المكان والزمان صورتان

---

(1) كانط، إمانويل، مقدمة لكلّ ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً، ترجمة نازلي إسماعيل حسين، دار الكاتب العربي، القاهرة، 1967م، ص149-150.

(2) المرجع نفسه، ص215-217.

قبليتان للقوة الحاسة، فالصورة الأولى التي هي المكان خاصة بالحواس الظاهرة، فيما الصورة الثانية التي هي الزمان خاصة بالحواس الباطنة، والأشياء تنتظم وفقاً لهاتين الصورتين. وفي هذا يردّ كانط رداً مزدوجاً:

أولاً: على ميراث الفلسفة العقلية، التي يمثلها ديكارت وليبنتز وفولف وغيرهم، لأنّه جعل القوة الحاسة مصدراً من مصادر المعرفة، فيما بالغ أولئك في إبطال أهمية القوة الحاسة في مجال المعرفة وطمس دورها. وبهذا حقّق كانط إنجازاً مشهوداً؛ لأنّه جعل الرياضيات قائمةً على العيان القبلي للقوة الحاسة، فيما كان العقليون يذهبون إلى أنّها يقين عقلي مطلق الصحة، فاعتمدوها منهجاً ومعياراً ومبدأً للتفكير.

وثانياً: ردّ كانط، بوساطة هذا التصور، على التجريبيّين، وعلى رأسهم هيوم، فقوله إنّ المكان والزمان صورتان قبليتان للقوة الحاسة يفضي -لا محالة- إلى عدم الشكّ فيهما، ويستخرج من ذلك أنّ الذهن عن طريق الخيال ومخططاته يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالقوة الحاسة، ولا يمكن أن تتجاوز تصوّراته حدود هذه القوة. وهنا نجد رداً ضمنيّاً على كلٍّ من ديكارت وبيركلي القائلين إنّ العقل يستقلّ وحده بالمعرفة، بعيداً عن كلّ أثر للقوة الملامسة الحاسة أو للقوة المتخيلة. ومن كلّ هذا يخلُصُ كانط إلى تقييد الذهن بحدود القوة الحاسة والتجربة. ثمّ استناداً إلى ذلك يبني جدله المتعالي، مؤكداً أنّ العقل الإنساني جدلي، فهو ينبثق عن نفسه، ويعارض نفسه ويناقضها. وفي هذا يجعل كانط من العقل موضوعاً للتحليل والنقد، بهدف تخليصه من الأوهام والضلالات، مؤكداً ألا يمارس العقل فعاليته الفكرية بمعزل عن التجربة، منتهياً إلى بناء ميتافيزيقا نقدية[1].

وصف كانط الميتافيزيقا الموروثة بأنّها: علم جامد في مكانه لا يتقدّم ولا يتأخر، فيما تتقدّم العلوم الأخرى في سيرها دون توقف، ولا سبيل إلى

(1) المرجع نفسه، ص18-19.

تجديد الميتافيزيقا إلا من خلال نقد التصوّرات الخاصة بها. ويعترف بأنّ قول هيوم باستحالة التصورات العقلية كان أيقظه من سباته العقائدي، وجعله يفكّر جدياً في إصلاح الميتافيزيقا، وهذه «اليقظة» وجّهت بحثه وجهةً جديدة لم يكن يعرفها قبل اطّلاعه على رأي هيوم، وهو يشرح الأمور بالصورة الآتية: «لقد حاولتُ بادئ ذي بدء أن أتبيّن إن كان من الممكن أن نتمثّل اعتراض هيوم في صورة عامة، فرأيتُ تواً أنّ المعنى الذي يصوّر لنا علاقة العلة بالمعلول ليس المعنى الوحيد الذي يستخدمه الذهن في تصوّر العلاقات تصوّراً قبلياً، وفضلاً عن ذلك تتألّف الميتافيزيقا كلها من هذه المعاني، وحاولتُ أن أتأكّد من عددها، ونجحت في ذلك كما كنتُ أرجو، وذلك بردّها إلى مبدأ واحد، ثمّ انتقلت بعد ذلك إلى عملية استنباط تلك التصورات من هذا المبدأ الواحد، بعد أن تأكّد لديّ الآن أنها لا تُستمد من التجربة، الأمر الذي لم يقبله هيوم، إنّما هي صادرة عن الذهن الخالص.

وهذا الاستنباط، الذي بدا في نظر سلفي النابه أمراً مستحيلاً، لم يخطر في بال أحد من المفكرين قبله، على الرّغم من أنّ كلّ واحد منهم قد استخدم تلك التصورات، وهو مطمئنٌّ تماماً دون أن يتساءل على أيّ أساس ترتكز قيمتها الموضوعية؟ أقولُ إنّ عملية الاستنباط هذه كانت أشقّ مهمة قمت بها من أجل دعم الميتافيزيقا، وشرّ ما في الأمر أنّ الميتافيزيقا، التي نسلّم الآن بوجودها، كانت عديمة النفع والفائدة؛ لأنّ إمكان الميتافيزيقا لازم عن هذا الاستنباط. ولمّا نجحت في حلّ المسألة التي أثارها هيوم، لا في حالة خاصة فحسب؛ بل في حالة ملكة العقل المجرد كلّها، فإنّي كنت أتقدّم بثقة، ولكن بخطا بطيئة دائماً، لكي أحدّد كلّ نطاق العقل المجرد: حدوده ومضمونه بصورة كاملة طبقاً لمبادئ عامة، هي التي تكون الميتافيزيقا في حاجة إليها من أجل بناء نسقها طبقاً لخطة صحيحة»[1].

---

(1) المرجع نفسه، ص48-49.

الميتافيزيقا، التي أراد كانط أن يجعل منها علماً، ينبغي عليها أن تتناول «تصوّرات العقل المجرّدة التي لا يمكن أن تُعطى لنا في أيّة تجربة ممكنة؛ أي هي التي تتناول التصوّرات التي لا تكشف أية تجربة عن حقيقتها الموضوعية»[1]. وذلك لأنّ كانط يريد أن يقوم بمهمة تصنيفية نقدية دقيقة يعيد فيها الأمور إلى أصولها الحقيقية كما يراها هو. من أجل تحقيق هذا الهدف يحرص على الدقة المتناهية والوضوح، ففيما يخص حقل الميتافيزيقا، الذي يسعى لتثبيت حدوده، يرى أنه لا يمكن أن نَعدّ من بين أفكار العقل المجرد الموضوعات الخاصة الموجودة خارج نطاق التجربة. إنّ العقل المجرّد يلتزم بجملة استعمال الذهن في عملية ترابط التجربة. ولكنّ هذه الجملة هي في الحقيقة جملة المبادئ لا جملة العيانات والموضوعات. ولكي يحصل العقل المجرّد على تمثّل معيّن لها، فإنّه يتصوّرها بوصفها معرفة موضوع متعيّن تماماً بالنسبة إلى هذه القواعد. لكن هذا الموضوع ليس إلا فكرة تقرّب بقدر الإمكان الذهن من الجملة التي لا تشير إليها هذه الفكرة[2].

المأخذ الذي يسجله كانط على الفلسفات القطعية، سواء أكانت تجريبية أم عقلية، أنّها «أغفلت النظر في العقل من حيث هو ينبوع كلّ معرفة». وهذا دفعه إلى أن «ينظر إلى العقل من حيث هو». وتحقيقاً لهذا الهدف اتجهت فلسفته إلى «تحليل طاقات العقل وإمكاناته بغية الوصول إلى القواعد العاملة التي تضبط كلّ علم وكلّ أخلاق»[3]. ومن هنا جاء اهتمامه بـ «المتعالي»؛ لأنّ المتعالي عنده، كما يقول هايدغر: «كلّ معرفة مزعومة تقف ما وراء حدود التجربة الإنسانية، لا لأنها لا تتخطّى الأشياء/الموضوعات باتجاه موضوعيتها؛ بل لأنّها تتخطاها وتتخطّى موضوعيّتها في آن، وذلك دون

(1) المرجع نفسه، ص147.

(2) المرجع نفسه، ص154.

(3) كانط، إيمانويل، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة محمد الشنيطي، دار النهضة، بيروت، 1970م، ص19.

تعليل كافٍ... يكون متعالياً بنظر كانط كل تصوّر يتنطّع لمعرفة موضوعات لا تحيط التجربة بها»[1].

لا يتوقف طموح كانط عند حدود بناء ميتافيزيقا للعقل الخالص، إنما يريد أيضاً بناء ميتافيزيقا للأخلاق. وفي كتابه **(أسس ميتافيزيقا الأخلاق)** يشرح الأسس العامة لتصوّره قائلاً: «إنّ كل معرفة عقلية إما تكون مادية متصلة بموضوع ما، وإما صورية لا تُعنى إلا بصورة الفهم والعقل في ذاتها، وبناء القواعد الكلية للفكر بوجه عام، دون ما اعتبار للموضوعات. وتسمى بالفلسفة الصورية، بينما الفلسفة المادية، تلك التي تُعنى بالموضوعات المحدّدة، وبالقوانين التي تخضع لهذه الموضوعات، تنقسم بدورها إلى قسمين: ذلك لأنّ هذه القوانين إمّا أن تكون قوانين للطبيعة وإما قوانين للحرية.

العلم المختص بالأولى هو الطبيعة، بينما الأخلاق هو العلم المختص بالثانية، ويُسمّى علم الطبيعة، أيضاً، «الفلسفة الطبيعية»، بينما علم الأخلاق «الفلسفة الأخلاقية». ثمّ يضيف: «يمكننا أن ندعو فلسفة تجريبية كلّ فلسفة تستند إلى مبادئ التجربة، وفلسفة خالصة كلّ فلسفة تعرض نظرياتها صادرة عن مبادئ أولية فقط. ولمّا كانت هذه الفلسفة صورية بحتة، أطلقنا عليها اسم المنطق، ولكن إذا كانت مقيدة بموضوعات محددة للفهم، فإننا نطلق عليها ميتافيزيقا». استناداً إلى هذه الأسس ينتهي كانط إلى القول: «من هنا تنشأ فكرة ميتافيزيقا مزدوجة: ميتافيزيقا الطبيعة وميتافيزيقا الأخلاق، وحينئذٍ يكون للطبيعة فوق جزئها التجريبي جزء أخلاقي، وكذلك الأخلاق. ومع ذلك، الجزء التجريبي هنا يمكن أن يطلق عليه بوجه خاص الأنتربولوجيا العملية، ويُطلق على الجزء العقلي اسم الأخلاق»[2]. واضح أنّ كانط يدمج

(1) هيدغر، مارتن، مبدأ العلة، ترجمة نظير جاهل، المؤسسة الجامعية، بيروت، 1991م، ص85.

(2) كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ص32، 35، 36.

كثيراً من معطيات الفكر الخالص بالعقل والتزاماته الأخلاقية وصولاً إلى أخلاق عقلية تكون مناظرة لفلسفة العلوم.

علّق دلبوس[1] (وهو أحد شرّاح الأخلاقيات الكانطية) على هذه الأفكار قائلاً: عند كانط تشريع العقل يطابق نوعين من الموضوعات: من جهة ما هو معطى في التجربة، ومن جهة ما ينبغي أن يتحقق بالحرية، فهذا التشريع يؤسس العلم من جانب، ومن جانب آخر الأخلاقية. أما فيما يخص المبادئ الأولية التي تقف وراء كلّ فلسفة خالصة، فإنّ استخدام كانط لمصطلحي «قبلي» و«بعدي» يقصد منه الإشارة إلى ما يوجد أصلاً في العقل أو على مصدر المبادئ والمعارف التي تستمد من التجربة، ثمّ راح يستخدمهما للدلالة على اشتقاق المعارف بالفكر وحده، ويمكن ربط ذلك بمفهوم الميتافيزيقا لديه، فالميتافيزيقا هي كلّ فكرة أو علم ينتج أولياً بتصورات خالصة. وتنبغي الإشارة إلى أنّ المصطلحين المذكورين لهما أصل في تاريخ الفلسفة، فهما عند أرسطو متصلان بموضوع المبدأ والنتيجة، وهما عند الفلاسفة المدرسيّين في العصور الوسطى متصلان بالمعرفة بالعلة والمعرفة بالمعلول. واطّرد الأمر عند ديكارت وسبينوزا وليبنتز، والأخير، على وجه الخصوص، يضعهما في مقابل المعرفة بالعقل الخالص والمعرفة التجريبية. أما عند وولف فالمعرفة الأولية هي المعرفة التي استخلصت من حقائق استدلالية. أما المعرفة البعدية فهي المستخلصة بالحواس. تنطوي فلسفة كانط (بوضعها العقل وتجلياته في التفكير الفلسفي تحت النظر النقدي) على موقف نقدي واضح تجاه التيار العقلي والتيار التجريبي، وهو موقف يريد من ناحية حلّ الإشكال الذي يتمركز حول قضية مبدأ المعرفة، أَهو العقل بتصوراته القبلية أم هو التجربة العيانية؟ ثمّ تجاوز ذلك الإشكال إلى نوع من إعادة النظر في علاقة العقل بالتجربة، وهو الذي يوصف على أنه نوع من «التوفيق» بين التيارين الفلسفيين المذكورين.

(1) المرجع نفسه، هامش ص32-35.

ورث الفكر الفلسفي التقليدي فكرة مؤدّاها أنّ الحقيقة إنّما تُوجد في موافقة التصور الذهني للموضوع الخارجي، أو ما يُعرف بالمطابقة بين ما في الأذهان وما في الأعيان. وأبدى كانط تحفظاً على هذه الفكرة، التي أشاعتها الفلسفة العقلية من قبل، وذهب إلى أنّ الموضوعات الخارجية تركّب طبقاً للمعرفة بها. ومن الواضح أنّه يريد بذلك أن يقول باستحالة تفسير قواعد الذهن استناداً إلى مصدر خارجي، وإنّما يقلب العلاقة الشائعة، وذلك بأن يُصار البحث في الذهن نفسه لكشف قوانين الأشياء وتفسيرها. وتأسس منظوره النقدي حينما قرّر أنّ الذهن هو «المشرِّع» للأشياء، وأنّ الخواص الظاهرة للواقع مرجعها إلى ذهن المدرك أو العارف، وأنّ الذات العارفة تطبع الأشياء بطابعها؛ لأنّها هي الحاصلة بذاتها على شرائط المعرفة، وإنما تدور الأشياء حولها لكي تكون قابلة لأن تعرف؛ «فالأشياء هي التي لا بد من أن تحتذي مثال المعرفة»، وتسير على نهجها، ومنزلة الذات هي حقاً في مركز المعرفة؛ لأنها هي المصدر للقواعد الكلية التي بفضلها كان هنالك بالنسبة لنا طبيعة وعالم خارجي.

وهكذا اشترط كانط أنه لا بدّ للموضوعات، لكي تُدرك، من أن تظهر في صور الذهن، وهو تصوّر مخالف للمذاهب المثالية الأخرى، التي ترى أنّ العالم الخارجي ليس له وجود في ذاته، وإنّما وجوده في الأذهان. ومن الواضح أنّ كانط، في الوقت الذي يسلّم فيه بوجود «الظاهرات»، لا ينكر وجود «الأشياء في ذاتها». وهو يثبت أنّ تلك الأشياء، لمّا كانت أشياء في ذاتها، لا يمكن أن تكون معروفة لنا، إلا أنّ حصول المعرفة يستلزم أن تكون الظاهرات التي هي موضوع تلك المعرفة في الذهن وحده، ويستلزم أيضاً، على وجه الخصوص، أن تكون ملائمة للصور التي فيها؛ يتلقاها الذهن أولاً ثمّ يفهمها. ومثالية كانط تتمثل العقل ملكةً مشروعة للأشياء، وتجعل قوانينه الضرورية الكلية شرطاً لا غنى عنه لإمكان التجربة. وبهذا استطاع أن يتغلّب على التعارض القائم بين العقل والتجربة في الفلسفات السابقة، ففي نظره لم

يعد هنالك عقل في جانب وتجربة في جانب آخر؛ بل إنّ العقل عنده أصبح «مباطناً» للتجربة «كامناً» فيها، وشرطاً لها؛ لأنه هو، بصوره ومبادئه الأولية الضرورية، يجعل التجربة ممكنة؛ إذ يصرف الموضوعات عن جزئيات الإدراك ومشخصاته، ويوجّهها إلى قواعد للارتباط ثابتة شاملة. العقل والتجربة لا يفترقان، ولا معرفة إلا في حدود التجربة؛ لأنه في التجربة يكون المعطى والمتعقِّل معاً. يكون ثمّة معطى لأنّه يعرض في الزمان والمكان، وهما عنصران قبليان متقدمان على كلّ تجربة، لأنّهما «حدسان» خالصان، و«صورتان» قبليتان، ولا بُدَّ من أن يكون الموضوع متعقلاً؛ لأن وظيفة التعقّل هي الربط بين حدين أو التأليف بينها في حكم، ومعنى هذا أنّ الذهن يزودنا بالقوانين اللازمة للربط بين الظاهرات، ولإضفاء الوحدة على كثرة التجربة[1].

أصبحت الحقيقة الواقعية من تصميم العقل؛ لأن كلّ المعطيات الحسية لا بُدَّ من أن تدخل في إطارات من صنع العقل. فالمبادئ الثلاثة الرئيسة للحساسية، وهي: الزمان والمكان والعلية، إطارات عقلية قائمة في صميم العقل، وليست موجودة في الواقع نفسه، ومن ثَمَّ لا توجد في معطيات الحس، وإنما تترتب معطيات التجربة وفقاً لهذه الإطارات العقلية التي هي من نسيج العقل نفسه، واستناداً إلى هذه التفرقة، وضع كانط معياراً للتمييز بين الحقيقة الواقعية والوهم، وأصبح ينظر إلى معطيات الحس على أنّها ممّا اصطنعه العقل، وما الحقيقة الواقعية إلا امتثال للوعي الأساسي الشامل. ولم يقف عند هذا الحد إنّما قال بالتنظيم العقلي للتجربة، فالتجربة من خلق العقل؛ لأنّ معطيات الحس لا يمكن أن تدرك إلا بإدخالها في إطارات العقل، لأنّ التجربة تركيب منطقي مخلوق من الوعي، وأصله في العقل الخالق، ومن دون المبادئ العقلية الخالصة لا يمكن أن تكون ثمّة تجربة[2].

---

(1) أمين، عثمان، رواد المثالية، ص72.

(2) بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، 1984م، 2: 571.

ظهرت عملية الربط هذه بين العقل والتجربة على خلفية الصراع المحتدم بين النزعة العقلية القائلة إنّ الحقائق المتعلقة بالطبيعة وبما فوق الطبيعة تدرك بالعقل وحده مستقلاً عن كلّ تجربة حسية، والنزعة التجريبية القائلة، على العكس من ذلك، إنّ التجربة الحسية هي مصدر كلّ الحقائق والتصورات. وعلى هذا، إنّ الخروج بموقف ثالث هو، في رأي كانط، يحقّق عدة أهداف: يبطل فساد التصوّرين، وينقدهما معرفياً، ويتقدّم بحلّ للإشكال المستعصي، ويطرح فلسفة جديدة. ولعلّ تحقيق الهدف الأول سيكون مهماً بذاته في تحقيق تقدّم في مسار الفكر الفلسفي. فمن المعروف أنّ الثنائية صفة لازمت الفلسفة الغربية منذ القدم، ويمكن اعتبار كانط من المسهمين في السعي لتجاوزها، وهو الهاجس الذي سيكون حاضراً في فلسفة هيغل، كما سنرى فيما بعد.

5-2- العقل والتجربة: مشروع التوفيق والمعرفة المتعالية:

ظهر الموقف النقدي المزدوج تجاه التيارات الفلسفية السابقة والمعاصرة لـ كانط بسبب ملاحظته الدقيقة فيما يخصّ سعي كلّ من العقلانية والتجريبية لوضع نظرية معرفة خاصّة بهما، تؤدّي نتائجها إلى دحض الأخرى. ولم يقفِ الأمر عند هذا الاستبصار العميق، إنما كشفت له الفروض، التي يستند إليها كل تيار من تلك التيارات، عمق الشطط والتعسف والمبالغة في الانكفاء على الفروض والاعتصام بها حجةً على صواب المنطلقات، وسجّل ملاحظته النقدية بصدد كل تيار؛ فقد تجاوزت الفلسفة العقلية حدود العقل وطاقاته، فادّعت إمكان الوصول إلى إثبات كيانات لا يمكن بطبعها أن تكون موضوعاً للتجربة، مثل: الله، الحرية الإنسانية، خلود النفس، وغير ذلك. فيما ربطت الفلسفة التجريبية كلّ شيء بمعطيات التجربة الحسية، ولم تدرك وجود مبادئ متعالية هي الإطارات التي لا بدّ لمعطيات الحسّ من الدخول فيها كي تصبح مدركات.

وإزاء هذا التعارض القائم في بنية الفروض والنتائج، اكتشف كانط وجود أحكام ليست تجريبية ولا تحليلية، ودعاها باسم الأحكام التركيبية

القبلية: وهي تركيبية لأنّ محمولاتها غير مضمّنة في موضوعاتها، وهي قبلية لأنّها ليست مستمدّة من التجربة، وهنا حلّ كانط مشكلة جديدة ظهرت له، وهي كيف تكون الأحكام التركيبية القبلية ممكنة؟ وتمثّل الحل بأنها تكون ممكنة إذا أمكن بيان أنّ المعرفة الإنسانية تعتمد على تصورات ليست تجريبية الأصل، وإنما أصلها في الذهن الإنساني. صحيح أنّ كلّ معرفة تبدأ بالتجربة، لكن هذا لا يعني بالضرورة أنها تنشأ عن التجربة، ذلك أنّ التجربة تقدّم معطيات منفردة مختلطة مثل الألوان والأضواء والليونة والصلابة... إلخ. ولكن العقل بما رُكّب فيه من إطارات مغروزة في طبيعته هو الذي يؤلف بينها ويرتّبها ويحولها إلى تصورات لموضوعات. إنّ العقل يتلقف الانطباعات الحسية منفصلة لا رابط بينها ولا ترتيب، لكنّه لا يلبث أن يعمل فيها عمله، فيرتّبها ويوحّدها، ويربط فيما بينها، وإلا ظلت خليطاً غامضاً غير متميز[1].

كنا أوردنا من قبلُ تخريج هايدغر لمفهوم المتعالي في فلسفة كانط باعتباره يمثّل كلّ تصور يتطّلع لمعرفة موضوعات لا تحيط بها التجربة، وهو حكم قيمة أراد به هايدغر أن يُدخل المفهوم في سياق الفعل النقدي لفلسفة كانط. وبما أنّ فلسفة كانط تنهض في أساسها على صور وهياكل وكيانات، فمن المفيد الوقوف على الوظيفة الإجرائية-المنهجية، التي تمارسها المعرفة المتعالية؛ لأنها تتصل بالموضوع الذي وقفنا عليه منذ قليل، وهو الأحكام القبلية التي اكتشفها كانط. وعلى هذا، يقول: «أسمّي متعالية كلّ معرفة لا تُعنى بالموضوعات بقدر ما تُعنى بطريقة معرفتنا للموضوعات، من حيث إنّ هذه الطريقة للمعرفة يجب أن تكون ممكنة قبلياً»، ويعلّق بدوي على ذلك بقوله: إنّ المتعالي هو السابق على التجربة، ولكنّه دخل نطاق العقل، والمعرفة المتعالية هي الخالية من كلّ عنصر الإحساس، والمبدأ المتعالي هو المبدأ الذي بوساطته يتمثّل قبلياً كلّ الشروط العامة، التي بها وحدها يمكن

---

(1) بدوي، عبد الرحمن، إمانويل كَنْت، ص168-169.

للأشياء أن تصير موضوعات. الفلسفة المتعالية هي علم إمكان المعرفة التركيبية القبلية؛ إنها لا تبحث في الموضوعات؛ بل في الأصول التي عنها تنشأ قبلياً المعرفة وحدودها. وهي نظام للمعرفة يعرض بطريقة قبلية موضوعات العقل المحض في نظام مرتبط ارتباطاً ضرورياً. وهي جزء من الميتافيزيقا النظرية، وموضوعها الرئيس هو: كيف يمكن للأحكام التركيبية القبلية أن توجد؟[1].

تستأثر «المفاهيم» أو «التصورات» (باعتبارها من «المقولات» الأساسية في فلسفة كانط، كونها الروابط الضرورية بين الموضوع ومحموله؛ أي بين وجود الأشياء وتصوراتها الذهنية) بمكانة مهمّة، فهي عنده الوسيلة التي يتمكّن بها الإنسان من إدراك الأشياء. وتترتب استراتيجية المفاهيم في فلسفته من خلال ممارستها للربط بين ما في الأذهان وما في الأعيان، فلتجاوز ثنائية المعطى العقلي والمعطى الحسي، سعى لإيجاد حدّ أوسط بين المعطيين، وجعل «الفهم» أداةً للربط بين الحدس الحسي والمدرك العقلي، ثمّ جعل «الحساسيّة» و«الفهم» يمارسان وظائف يكمل بعضها الآخر، فالحساسية تجهّز مادة المعرفة، والفهم يجهّز صورتها، فلولا الحساسية لكانت المعرفة غير ذات موضوع، ولولا الفهم لصارت المعرفة غير قابلة للتعقل، وعلى هذا يقرر كانط «أنّ المفاهيم من دون حدوس حسية جوفاء، والحدوس الحسية من دون مفاهيم عمياء».

وليس في إمكان «الفهم» أن ينطوي على حدوس حسية، كما أنّه ليس في إمكان «الحساسية» أن تنطوي على مدركات عقلية، وإنما تتولد «المعرفة» من اتحادهما معاً، حيث يستحيل «الإدراك الحسي» إلى «تجربة»، فللمعرفة البشرية عنصران أساسيان؛ عنصر الحدس الحسي أو العيان المباشر، وعنصر المدرك العقلي أو «المفهوم». وليس في استطاعة «المفاهيم» أو «التصورات»

---

(1) المرجع نفسه، ص164-165.

أن تمدّنا بأيّة معرفة في استقلال - تام عن العيان المباشر أو الحدس الحسي المقابل لها، كما أنّه ليس في استطاعة الحدس الحسي أن يمدّنا هو الآخر بأيّة معرفة في استقلال تام عن المفاهيم والتصورات. ولكن المهمّ أن يدرج الحدس الحسي تحت تصوّر عقلي يحدّد صورة الحكم بصفة عامة بالنسبة إلى هذا الحدس، فيربط الشعور التجريبي المنصبّ على هذا الحدس بشعور كلي عام، وبذلك يخلع على الأحكام التجريبية صدقاً كلياً أو شرعية عامة[1].

إنّ كانط يؤمن بموضوعية العالم الخارجي، إلا أنه يرى أن قوانين الذهن لا توصلنا إلا إلى معرفة «الظواهر» على نحو ما هي «مشروطة» بمقولاتنا الذاتية، ومعنى هذا أنّ «وحدة الذات» هي الدعامة الوحيدة لكلّ معرفة. وعليه إنّ الاستعمال المشروع لمقولات الذهن كامن في التجربة وليس متعالياً عليها. ولهذا لا يجوز تطبيق المعاني الأولية إلا على موضوعات التجربة التي تنتجها الإدراكات الحسية، ويُعدّ استخدامها غير مشروع إذا طبّقت المقولات على موضوعات متعالية؛ لأنّها ستفقد كلّ ما لها من معنى وقيمة، فالقول مثلاً إنّ الله «جوهر» أو ليس بجوهر هو نوع من الحكم الخالي من المعنى، ما دامت مقولة «الجوهر» لا تعني شيئاً معقولاً خارج نطاق الإدراك الحسي، الذي لا سبيل له إلى بلوغ المطلق. وكلّ ما يتصل بعملية الاستنباط الصوري للمقولات يهدف منه كانط البرهنةَ على قوانين الطبيعة (وهي القضية الأساسية في فيزياء نيوتن)؛ إنه يريد إثبات العلاقات الضرورية القائمة بين الظواهر الطبيعية، فليست العلية مجرد عادة تقوم على تكرر الظواهر بعضها إثر بعض، أو مجرد فرض نسبي مشروط يستند إلى تجربة عرضية محددة، وإنما هي معنى أولي يربط عن طريقه الذهن تلك الظواهر المتعاقبة في الطبيعة بروابط ضرورية حتمية، ولولا ملكة الذهن، التي تتضمن المقولات، لما أمكن إدراك معنى «الطبيعة». ولمّا كان الذهن هو الذي يملي قوانينه العامة بشكل أولي على الطبيعة، ليس بدعاً أن يكون الأساسُ في كلّ معرفة مجموعةَ

(1) إبراهيم، زكريا، كانت أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، القاهرة، ص79.

القضايا الأولية المطلقة التي تفترضها سائر المعارف الأخرى، وهذه القضايا الأولية هي ما اصطلح كانط على تسميته بـ «مبادئ الفهم المحض»[1].

خلاصة كانط الفلسفية: إخضاع العالم التجريبي لقوانين عقلية محددة، وفي الوقت نفسه رفض ادعاء أنّ المعرفة العقلية قادرة على إدراك عالم ما وراء الظواهر المحسوسة. فالذات المتعالية، باعتبارها حجر الزاوية في عملية المعرفة، هي التي تعطي العالم مضموناً يمكن إدراكه عقلياً؛ لأنها هي القادرة على ردّ المضمون العقلي للعالم إلى مجرد علاقات عقلية صرفة[2].

حدد بلانشيه قيمة الكانطية باعتبارها فلسفة عقلية ورثت إنجازات الفلسفات العقلية التي سبقتها، بما يأتي:

1- قامت بتحويل العقل من خزان للأفكار الفطرية إلى قدرة مؤطرة تقوم بإضفاء الطابع التركيبي على المعرفة. وبهذا يتخذ العقل طابعاً إيجابياً دينامياً فعالاً غير ذلك الطابع السلبي القائم على حدس الطبائع البسيطة مثلما هو الشأن في العقلانية الديكارتية.

2- بإضفائها صبغة دينامية على العقل، قامت الفلسفة الكانطية بتحويل العقل من مجرد قبس أو نور من العقل الكلي، كما يقول بذلك أفلاطون وديكارت، إلى مجموعة معايير وقواعد تسمح بإمكان قيام التجربة، وإمكان قيام معرفة علمية بها، وبعبارة أخرى أصبح العقل نشاطاً وفاعلية عقلية يتمثلان في إعادة بناء الواقع والتجربة.

3- نتج عن ذلك أنّ وظيفة العقل لم تعد مجرد وظيفة منطقية تقوم على التصنيف كما هو الأمر عند أرسطو، إنما تعقدت بنيته تعقيداً كبيراً حيث أصبح متضمناً لقواعد وأنماط تركيب منوعة غاية التنوّع، وتضاعفت بذلك وظائفه. أصبح العقل مجموعة من المبادئ والقواعد التي تستخدم تجريبياً، وعن

---

(1) المرجع نفسه، ص93، 95.

(2) بوخينسكي، تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوربا، ترجمة محمد عبد الكريم الوافي، منشورات جامعة قاريونس بنغازي، ص32، 51.

طريقها يجد الحسي المتباين أطراً صورية قبلية تسمح بإضفاء صبغة الوحدة التركيبية عليه، وهي وحدها تمثل الشرط القبلي الأول لكلّ معرفة. أوّل هذه الأطر الصورية وأكثرها التصاقاً بالإحساس صورتا المكان والزمان[1].

تربّعت الكانطية على قمّة الفكر الفلسفي في نهاية القرن الثامن عشر، وامتصّت غلواء العقلانية الديكارتية والتجريبية، ووضعت في اعتبارها هدفاً مهمّاً هو دمج معطيات هذه بتلك والخروج بتركيب جديد. إنّ السؤال الذي ينبغي إثارته هنا، قبل الانتقال إلى نقد الفلسفة النقدية عند كانط هو: هل نجحت الكانطية في مشروعها هذا على مستوى المعرفة؟ وما قيمها بوصفها فلسفة عقلية جديدة؟ ما الالتباسات والمصادرات التي وقعت فيها الفلسفة النقدية؟ أسئلة تخص صلب مشروع تلك الفلسفة، ستظهر شذرات من الأجوبة عليها في سياق الحديث عن النقد الذي وُجِّه للكانطيّة.

5-3- نقد الكانطيّة: هيغل ناقداً لكانط وتعميق الثنائيّات الضديّة:

وضعت الفلسفة الكانطيّة في مقدّمة أهدافها أمرين أساسيين أولهما تجاوز واقع التفكير الفلسفي، الذي كان يتنازعه تيارا العقلانية والتجريبيّة، وثانيهما فحص إمكانات العقل وشروطه في إنتاج المعرفة. ويبدو أنّ هذين الهدفين، اللذين دخلا مكوّنين في صلب فلسفة كانط، هما اللذان عُدّا فيما بعد معياراً لتقويم الكانطية ونقدها وأهميتها في ضوء المشروع الذي طرحته، وفي سياق الفكر الفلسفي الغربي. وفيما يخص الهدف الأول، الخاص بنقد الفلسفات السائدة وتجاوزها، قامت الكانطيّة فعلاً بدور لا يُنكَر في محاولة التوفيق بين قضية التجربة والعقل، إلا أنّه حلٌّ رُتّب في مستوى جدالات الفكر الخالص، وكان تأثيره الفعلي أقلّ ممّا كان يعوّل عليه. وفي حين هجست في خلد كانط خطورة الثنائيات وممارساتها في الفلسفات السابقة، حفلت الكانطيّة نفسها

---

(1) أوردها: يفوت، سالم، فلسفة العلم والعقلانية المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، 1982م، ص66-67.

بالثنائيات التي نذرت نفسها لتجاوزها، من ذلك حضور ثنائية الحساسية والعقل، وثنائية الضرورة والحرية، وثنائية الظاهر والباطن، وثنائية الظاهرة والشيء في ذاته، وثنائية الطبيعة والواجب... إلخ.

هذه ثنائيات مزّقت نسيج الوحدة في الفلسفة الكانطيّة. وتنبّه كانط أخيراً إلى هذه السلسلة من الثنائيات الضدية، فحاول في **(مصادرات العقل العملي)** أن يقدّم لها حلاً، ولكن هذا الحلّ لم يلبث أن قضى على روح الفلسفة النقدية؛ لأنه قضى على أولوية الذات واستقلال العقل، في سبيل مبدأ متعالٍ هو في الحقيقة مجرّد مزيج من الطبيعة والعقل. وحينما جعل كانط من الله موجوداً أسمى يعلو على العقل، افترض في الحقيقة وجود كائن مفارق تستلزمه الأخلاق دون أن يكون في وسع العقل أن يعرفه، وكأنّما هو عالم معقول يقف وجهاً لوجه أمام العقل[1]. وهذه النتيجة المتعلقة بالركن الأول من أركان الكانطيّة، هي التي قادت إلى نقد عميق للركن الثاني المتصل بموضوع العقل وشروطه في إنتاج المعرفة. ولعلّ من أبرز الانتقادات الموجهة إلى الكانطيّة في هذا الموضوع نقد هيغل، الذي أعاد النظر في ما أقام عليه كانط تصوره، ونقده، ثمّ أدرج نتائج الكانطيّة في فلسفته التي سنقف عليها في الفصل القادم.

رأى هيغل أنّ العقل استحال، على يد كانط، إلى فكر لا يتعقل شيئاً، أو على الأصح فكر يتعقل ذاته، باعتبارها إطاراً خاوياً، بدلاً من أن يستعين بما لديه من مقولات لتعقّل العالم ورفعه بالتعقّل إلى مستوى المطلق. وموضوع نقد العقل، كما طرحه كانط، أثار تحفّظ هيغل، وحجّته في ذلك أنّه إذا كان في وسع المرء في بعض الموضوعات فحص أدواته والحكم عليها، قبل البدء في استخدامها والانتفاع بها، فإنّه في موضوع المعرفة لن يستطيع أن يقوم بفحص أدواته في المعرفة قبل الشروع في استخدامها،

(1) إبراهيم، زكريا، هيجل أو المثالية المطلقة، مكتبة مصر، القاهرة، 1970م، ص103.

ففحص المعرفة لا يمكن أن يتمّ من دون معرفة. وعليه إنّ فحص تلك الأداة المزعومة للمعرفة لن يكون هو نفسه شيئاً آخر سوى تلك المعرفة. ويقرر هيغل: لا شكّ في أنّ كلّ من يريد المعرفة قبل الشروع في المعرفة لا بُد من أن يقع في تهافت لا يقلّ سخفاً عن ذلك التهافت الذي وقع فيه الحكيم المدرسي، الذي كان يريد أن يتعلم السباحة قبل أن يقذف بنفسه إلى الماء.

واطّراداً مع روح هذا المثل، تنطوي الفلسفة الكانطيّة، بحسب هيغل، على كثير من التناقضات، من ذلك ما يخصّ الطبيعة الحقيقية للعقل عند كانط؛ فهو ليس مجرّد قوة ثانوية مساعدة للذهن (=معروف أنّ كانط يعزو الأفكار إلى العقل والمقولات إلى الذهن)؛ بل هو الملكة الوحيدة القادرة على حلّ كل ما يثيره الفهم من متناقضات، وبهذا لا يكون الذهن سوى مرحلة دنيا من مراحل العقل، فيما يبدو العقل وكأنه المصدر الحقيقي لكلّ معرفة ولكلّ حقيقة واقعية. وهنا يسجل هيغل ملاحظته الأساسية، وهي أنّ كانط أغفل مضمون الفكر، قانعاً بالتعارض الخارجي المحض بين «الذاتي» و«الموضوعي». ولمّا شُغل بالمتناقضات فيما بعد، ظهر دور المضمون، وهنا لم يعد التعارض مجرّد تعارض خارجي محض؛ بل أصبح تعارضاً باطنياً، نظراً لأنّ المقولات هي نفسها التي تتسبّب في إقحام التناقض. وعلى حين أنّ التناقض القائم بين «الذاتي» و«الموضوعي» هو، في حد ذاته، «معطى» عرضي من المعطيات الواقعية، نجد أنّ التناقض الذي تنطوي عليه «متناقضات العقل»، وهو التناقض الذي تستلزمه الطبيعية الباطنية للمقولات، إنما هو تناقض «ضروري». وهكذا تظهر العقلية والباطنية والضرورة، جنباً إلى جنب في وقت واحد.

لاحظ هيغل في كلِّ هذا صورةً أولية للعقل العيني، الذي يتحقّق بالفعل، فيقيم ضرباً من التوافق أو المصالحة بين الأضداد الناشئة عن تمزّق الباطني. ولا شكّ في أنّ هذه النتيجة، التي توصل إليها كانط، كما يرى هيغل، تنطوي على جانب إيجابي؛ لأنها تظهرنا على أنه اكتشف روح السلب الباطنة

في صميم العقل، فاستطاع بذلك أن يضع يده على المبدأ الكلي الشامل لكلّ حياة طبيعية، وكلّ حياة روحية، ومن هنا، حقّق كانط في ميدان الفلسفة النظرية اكتشافاً حاسماً هو بمثابة الحدث الفلسفي الأكبر في الفلسفة الحديثة كلها؛ لأنه كان إيذاناً بظهور «العقل» على حقيقته (وهذا ما يوافق روح الفلسفة الهيغلية).

بيد أنّ هيغل يأخذ على كانط أنه إن كان نجح في وضع المشكلة بصورة لا تخلو من عمق وطرافة، فإنه قدّم لها حلاً وسطاً تافهاً، وأغلب الظن أن تمسّك كانط الزائد بوجهة نظر الذهن حالَ بينه وبين الإفادة من الكشف الذي كان حقّقه، ومن هنا، بقي المبدأ الأسمى للفكر عنده مجرّد مبدأ ذهني، بدليل أنه ظلّ متمسكاً بمبدأ الذاتية، في حين أنّ هذا المبدأ لا يكفي -لا شك- لتغطية الجانب الإيجابي من المعرفة، وإن كانت له، من الناحية السلبية، ضرورة مطلقة. ولمّا كان كانط وسّع من نطاق مشروعية الذهن، فجعلها تنطبق على سائر العمليات الذهنية، فليس بدعاً أن نجده يرفض فكرة «العقل العيني»، الذي يستطيع أن يحقّق «الكلي» بطريقة تركيبية عن طريق عملية التوحيد بين المتناقضات.

بهذه الصورة أعاد كانط هذا العقل العيني، الذي اكتشفه، إلى نطاق الفهم المجرد بطريقة تعسفية قسرية، فأفقده بذلك نوعيّته الخاصة، أي «التناقض»، وبدل أن ينسب التناقض إلى عالم الظواهر، جعل العقل مسؤولاً عنه؛ لأنه لا يستطيع تجاوز الذهن، فأصبح العالم غريباً عن العقل، وصار الذهن هو المتحكّم في العقل، ولمّا كان الذهن، في رأيه، عاجزاً عن الوصول إلى المعرفة اليقينية، فقد جعل العقل مجرّد قوة ثانوية تقتصر مهمّتها على تأكيد هذا العجز، ولهذا ذهب إلى أنّ معرفة «المطلق» مستحيلة، ما دامت معرفتنا بطبيعتها قائمة على المقولات المتناهية. وبذلك قضى كانط على نوعيّة «العقل» لحساب «الذهن» وحده[1].

(1) انظر تفاصيل نقد هيغل لكانط في: المرجع السابق، ص102، 110، 111، 112.

كان النقد الهيغلي للكانطية قد ذهب إلى صميم ركائزها، إلى الدائرة التي تشكّل لبّ الفلسفة عند كانط، وكان رائداً في إثارة نقد متصل لمشروع الكانطية بأكمله انطلاقاً من هذه القضية المركزية. وفي هذا السياق يذهب علي حرب إلى أنّ معالجة كانط لقضية العقل لم ترضِ العقل؛ لأنّ معرفة العقل لذاته المتعالية بكينونتها المحضة مهمّة يتعذّر تحقيقها للأسباب الآتية:

أولاً: لأنّه لا وجود لشكل معرفي محض يمكن أن يستقل عن التجربة، ومن ثمّ لا وجود لخلق معرفي وإبداع فكري من دون التجربة، فالمعرفة بشروط وكيفية المعرفة بالموضوع هو تجربة. ومعنى كونها تجربة أنّ لها طابعها البَعْدي، فلا تكون ضرورية بل مجرّد إمكان. والحق أنه لا ممكن سوى التجربة، والتجربة هي التي تجعل الكلام على الضرورة وأحكامها أمراً ممكناً، وهي التي تتيح إمكان تشكيل خطاب في الحقيقة المتعالية. ولهذا، إنّ قول كانط بوجود معرفة قبلية محضة هو قول يحجب ذاته بتستّره على ما يجعله ممكناً؛ أي على كونه مجرّد ممارسة لتجربة معرفية، إنّه قول ينطق بالمحضيّة فيما هو يسكت على تجريبيته، ويدّعي التأليف القبلي فيما هو مجرد تأليف بعدي. وبعبارة أخرى، إن كانط يدّعي المعرفة القبلية بالعقل المحض، فيما يمارس معرفته البعدية بعقله؛ أي أنه يحجب تجربته المعرفية بإعلانه البحث عن قبلية مبادئ المعرفة، إنّه يحجب بخطابه عن المتعالي نمط وجوده المحايث الحال الذي لا انفكاك له عن التجربة والخبرة.

ثانياً: لأنّه لا وجود لمعنى قائم بذاته مستقلّ عن اللفظ يمكن أن يعبّر عنه، واستنفاد الكلام عليه، وإنّما الموجود هو أنظمة العبارة، وتشكيلات الخطاب، وكلّ قول جديد للمعطى ذاته، ولو كان مجرد شرح، فكيف بالتوسع؟ وهو معطى بذاته يولد وقائع معرفية جديدة. ولهذا إنّ الإيضاحات والشروحات لا تزيدنا معرفة بالموضوع عينه، أو بالمفهوم ذاته، وإنّما هي إعادة إنتاج للمعنى؛ أي أهمية اختلاف المعنى عن ذاته.

ثالثاً: لأننا لا نعرف الشيء في ذاته، فالمتاح لنا معرفته هو الظاهرة

فقط، كما تحصّل لكانط، وإذا كانت معرفتنا بالشيء هي على ما يظهر لنا منه، فإنّ معرفتنا بالمعرفة هي على ما تظهره التجربة المعرفية لأحدنا. بالفعل إذا كان الشيء في ذاته لا يعرف، فكيف لنا أن نعرف المعرفة المحضة، أو المعرفة في ذاتها؟ إننا هنا إزاء صعوبة مضاعفة؛ صعوبة المعرفة بالموضوع، وصعوبة معرفة المعرفة بالموضوع؛ أي علاقة المعرفة بالموضوع بحسب ما يتمّ تعيينها في المنطق المتعالي... ومجمل القول، إنّ القول الكانطي يقوم على حجب مركّب: حجب الكلام للذات المتكلمة، ثمّ حجبه لذاته؛ أي سكوته على تشكيلة نفسه، وأخيراً حجب المتعالي لمحايثته وحلوليته. إنّه بحث في شروط الإمكان يتناسى شروط إمكانه، وذلك أنّ الإمكان المحض إمكان حسي تجريبي، كما هو إمكان لغوي خطابي[1].

شكّك النقد في مشروع الكانطية، وبيَّن أنّها لا تؤسّس فكراً فلسفياً مغايراً للمنظومات الفلسفية إلا بحدودٍ دون الطموح الذي أعلنته. ونقدها لآلة الفكر وهو العقل، وشروطه لإنتاج المعرفة، أفضى إلى انشغالها بافتراضات قبلية ذات صفة متعالية لم تقدّم دعماً عملياً ومباشراً لعملية إنتاج المعرفة الفلسفية.



(1) حرب، علي، نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1993م، ص227-229.

الفصل الثاني

فلسفة الرّوح وبناء التّمركز الغربي

1- هيغل: بناء الشعور الغربيّ:

ورثت فلسفة هيغل (1770- 1831م) وطوّرت، في الوقت نفسه، أهم العناصر الأساسية في الفلسفة الغربية، سواء اتصلت تلك العناصر بالمضامين الفلسفية أم بالمفاهيم أو المنهج. والحقيقة أنّ شمول الهيغليّة واتساعها مرجعهما أنّها أعادت إنتاج جذرية لمكونات الفكر الفلسفي، وأدرجتها في سياقات جديدة، فأصبحت تلك المكونات جزءاً أساسياً في نسيجها، وربطتها بتاريخ الثقافة الغربية، الأمر الذي يمكن معه القول إنّ هذه الفلسفة هي أكثر الفلسفات أهمية في بناء الوعي الغربي الحديث؛ لأنها جعلت رسالتها الأساسية تأصيل الشعور الغربي تاريخياً وعرقياً ودينيّاً، وتشكيله استناداً إلى منظور رتّب المكونات الفلسفية والتاريخية والدينية، بما جعل الغرب الوارث والمطوّر لكلّ الفكر الإنساني عبر التاريخ، وبذلك بوّأت الغرب مركزاً لنشاط العقل البشري في أنقى أشكاله، وأصفى تجلّياته.

ظهرت الفلسفة الهيغلية بوصفها أكثر الفلسفات الغربية الحديثة اتصالاً بالفلسفات المعاصرة لها، أو تلك التي سادت قبلها بقليل، وحتى الفلسفات القديمة. ويبدو ارتباطها وثيقاً بدائرتين متداخلتين من النشاط العقلي، أولاهما: دائرة ضيّقة تركت أثراً مباشراً في الهيغلية، وهي المثالية الألمانية

عند كانط وفيشته وشيلنغ. ويمكن اعتبار هذه الدائرة المحضنَ المباشر الذي تغذّت فيه فلسفة هيغل وتجهّزت بأهم مقولاتها، والأخرى دائرة الفلسفة الغربية بصورة عامة من أصولها الإغريقية، مروراً بلاهوت القرون الوسطى، وصولاً إلى التيارات العقلانية والتجريبيّة التي ازدهرت في القرن الثامن عشر. وأدّت هذه الدائرة دور المنظّم العام لنسق الفلسفة الهيغلية. وفي كلّ هذا لم يقتصر دور هيغل على تنظيم الموارد وتنسيقها واستخلاص فلسفة جديدة منها، إنما مارس موقفاً نقدياً تجاه تلك الموارد والموجهات، وركّب، اعتماداً على الحوار والابتداع، نسقاً فلسفياً جديداً هو متّصل بذلك الموروث ومنفصل عنه في الوقت نفسه؛ متّصل به لأنّه نهل منه معظم مضامين فلسفته، وهو منفصل عنه رمزياً لأنّه أقام بناء فلسفياً شاملاً لا يضاهيه بناء آخر (=باستثناء فلسفة أرسطو). بناء يتصف كنسق فلسفي بالجدة والكفاءة والعمق والقدرة على توظيف عناصر متناقضة في إطار جدليّ له القدرة على ترتيب تلك العناصر، وإخضاعها لعلاقات تتطوّر بعضها عن بعض في تعارض دائم سعياً للانسجام العام الذي هو تركيب جديد لتناقضات داخلية.

استمدّ هيغل الفكرة الجوهرية لفلسفته وهي «المطلق» وعلاقته بـ «الطبيعة»، أو ما صار يُعرف بـ «علاقة اللامتناهي بالمتناهي» من جهود المثالية الألمانية، ولم يتردّد في اقتباس المفاهيم الأخرى وتطويرها حيثما وجد في ذلك حاجة، فقد أفاد من كانط فكرته القائلة إنّ العقل هو الذي يؤسس العالم ويبنيه، وإنه مرتبط به لأنّه من إنتاجه، وإنّ العقول الشخصية إن هي إلا أجزاء من العقل الكلي. وأتته من سبينوزا فكرة أنّ الجوانب الروحية ما هي إلا مظاهر للجوهر الأبدي الذي هو الله، وأنّ العالم خاضع لنسق عقلي وروحي ترتبط فيه الأجزاء بالكلّ ارتباطاً ضرورياً، وهي نظرية وحدة الوجود. ومن الأفلاطونيّين استعار فكرتين على جانب عظيم من الأهمية: الأولى أنّ عالم المثل والأفكار المطلقة والقيم والكمالات هو العالم الحقيقي، وأنّ عالم الحواس مشتقّ من العالم المتعالي للروح، والثانية أنّ

العالم المادي يرجع إلى التحديد الذاتي للروح، ومن ثَمَّ يصبح نتاجاً لهذه الروح. وعن أرسطو أخذ فكرة تعاقب المستويات المنظورة التي ترى أنّ كلّ فكرة تكون أكثر كمالاً من سابقاتها[1]. ولا يُخفِي هيغل موارد فلسفته، إنما يعلنها ويصرّح بها، مؤكداً أنه، في الوقت الذي يفيد منها ويستوعبها، يحافظ على جوهرها بما لا يتعارض وسياق فلسفته. دفع ثراءُ الفلسفة الهيغلية مؤرخ الفكر الفلسفي «ستيس» إلى القول إنّ الأساس الفلسفي الرئيس لفلسفة هيغل هو نفسه الأساس الرئيس في تاريخ الفلسفة[2].

يمكن التقاط أصل الجدل الهيغلي من وسط الشذرات المنسوبة إلى هيرقليطس، الذي عُرف عنه القول بالتغيير وعدم الثبات، والذي تعود إليه فكرة صراع الأضداد. ويعترف هيغل بأثر فكرة «الصيرورة» فيه؛ بل بأثر فلسفة هيرقليطس في جدله، حيث يعلن قائلاً: «ليس في أقوال هيرقليطس عبارة لا أستطيع أن أدخلها في صميم منطقي»[3]. فجدله، على غرار جدل سلفه الإغريقي، يتركّب من عملية توافق الأضداد في الفكر وفي الأشياء على السواء. ويُنسب إلى الموروث الفلسفي اليوناني إثارة موضوع الجدل، من ذلك أنّ زينون الإيلي (فيما يقول تاريخ الفلسفة الذي رَكّب من شذرات متناثرة أنساقاً فلسفية متكاملة) تصوّر الجدل بصورة سلبية، مظهراً ضروب التناقض التي يقع فيها الفيلسوف حين يبغي الخروج عن دائرة المفاهيم الإيلية المنطوية على معاني السكون والثبات، ثمّ جاء أفلاطون فجعل من الجدل

---

(1) عبد المعطي محمد، علي، تيارات فلسفية حديثة ومعاصرة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1991م، ص238.

(2) ستيس، ولتر، فلسفة هيجل، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة، القاهرة، 1980م، ص19. علماً بأنّ ستيس يخصص الفصلين الأول والثاني من كتابه لبيان أثر الإيليين وأفلاطون وأرسطو وسبينوزا وهيوم وكانط في فلسفة هيغل، مما يغني عن التفصيل.

(3) أوردها: إبراهيم، زكريا، هيجل أو المثالية المطلقة، مكتبة مصر، القاهرة، 1970م، ص139.

منهجاً فلسفياً يقوم أساساً على الحوار السقراطي، ويقضي بالتدرّج في سلم الحقائق حتى الحقيقة المطلقة؛ فسقراط، بحسب الصورة الأفلاطونية التي رُكِّبت له في المحاورات، تصوّر الفكر على أنّه حركة مستمرة من الجزئي إلى الكلي، ثمّ من الكلي إلى الجزئي، من المشخّص إلى المجرد، ثمّ من المجرّد إلى المشخص، وكلّ هذا ضمن إطار عام، وهو تصوّر سقراط للجدل على أنه محاولة مستمرة من أجل الوصول إلى التعريف العام ابتداء من الوقائع الجزئية، ثمّ التثبّت من ذلك التعريف بالالتجاء، مرة ثانية، إلى وقائع جزئية جديدة. وكما يظهر من بناء الفلسفة الأفلاطونية، إنّ صاحبها لم يقف عند حدود المنهج السقراطي في الانتقال من الأفراد إلى الأنواع، ثمّ من الأنواع إلى الأجناس، إنّما جاوز ذلك إلى وضع تلك الأجناس ضمن سلّم طبقي متدرّج في صعوده، وصولاً إلى «المُثل» التي تشارك في شتى الموجودات المحسوسة وغير المحسوسة.

ومن ذلك يتبيّن أنّ «فنّ الجدل» في الفلسفة اليونانية كان بمثابة منهج عقلي يُراد به الاهتداء إلى الحقيقة الفلسفية عن طريق الاجتهاد في الكشف عن ظروف «التناقض» الكامنة في حجج الخصم، مع العمل على دحضها والقضاء عليها، ذلك أنّ فلاسفة اليونان كانوا يعتقدون بأنّ في تصادم الأفكار المتعارضة، وتلاحم الأجزاء المتناقضة، ما قد يعين على انبلاج الحق. ومن هذا يتبيّن سبب احتلال فكرة «التناقض» عندهم أهمية كبرى في الجدل، على اعتبار أنّ الفكر البشري في حالة مستمرة، وأنّ الصراع بين الأفكار هو السبيل الوحيد إلى كشف الحقيقة[1].

نظر هيغل إلى موروث الجدل في الفلسفة الغربية نظرةً نقديّةً فاحصة، وخلص إلى كشف عيوبه العامة، فوجد أنّه يُوجّه من فكرة أساسية خاصة بالفلاسفة أكثر مما هي خاصة بالفلسفة، فهو نوع من أسلوب كلامي يتمّ التلاعب به، للتأثير في المتلقي، حيث يتم إثبات رأي وإبطال آخر، طبقاً لما

(1) المرجع نفسه، ص139-140.

يريده المتحدِّث، ولهذا ارتبط بالخداع والتضليل، وكان يُراد منه قلبُ التصورات القائمة في الأذهان، بتقويض أسسها الشائعة، واستبدال تصورات أخرى بها. وكثيراً ما كانت وظيفة الجدل تتجاوز البعد الأخلاقي، فتثبت باطلاً، وتنفي حقاً. واتبع هيغل ذلك بنقدٍ لا يقلّ قسوة لمنطق معاصريه الذين رآهم أخفقوا في بناء نظام منهجي تستعين به الفلسفة، فيضيء للفكر الفلسفي مساره نحو غايته المنشودة. وتخللت عملية النقد عملية إفادة كبيرة من معطيات الممارسات الجدلية، وتنظيم أطرافها، وتركيبها في منطق جديد. يكشف هذا لنا أنّ كثيراً من مكونات الفلسفة الهيغلية كان أمشاجاً متناثرة في تضاعيف الفكر الفلسفي سواء كان الأمر خاصاً بمضامين الهيغلية أم بجدلها.

أطلق هيغل اسم «الجدل» على المبدأ المحرّك للفكرة الشاملة، وهو المبدأ الذي ينتج جزئياً الكلي، وهو لا يعني به ذلك الجدل الذي يأخذ موضوعاً أو قضيّة معطاة للشعور أو الوعي بصفة عامة، فيؤوّلها، ويُربكها، ويُبهمها، ويتتبعها في هذا الطريق أو ذاك، ولا تسفر مهمّته في النهاية إلا عن استنباط عكس ما بدأ به، فذلك لون من الجدل السلبي، الذي كان شائعاً حتى عند أفلاطون؛ لأن النتيجة المترتبة على جدلٍ مثل هذا إمّا بلوغ ما هو مضاد للفكرة التي بدأ منها، وإما نقيضها كما شاع في المذاهب الشكيّة عند القدماء، أو الاقتناع بالاقتراب إلى الحقيقة، وهو حل وسط بين الاثنين.

لا يعتمد الجدل السامي، الذي تقدّم هيغل به، على إنتاج التعيين كشيء مضاد، أو كقيد، ولكنّه يعتمد على إنتاج وإدراك المضمون والنتيجة الإيجابية للتعيين؛ لأن ذلك هو وحده الذي يجعل من الجدل نمواً وتقدماً باطنياً. وفضلاً عن ذلك إنّ هذا الجدل ليس نشاطاً للذات المفكرة تطبقه على موضوع خارجي، إنّه بالأحرى روح الموضوع، الذي يجعله ينتج عضوياً فروعه وثماره، وهذا هو النمو للفكرة الشاملة، هو النشاط الخاص بالعقلانية، والفكر بوصفه شيئاً ذاتياً يكتفي بمشاهدته فحسب دون أن يضيف من جانبه أيّ عنصر من عنده. والواقع أنّ النظر إلى شيء ما نظرة عقلية لا يعني إظهار علّة

عقلية للشيء من خارجه، ثمّ العبث والتلاعب به، إنما الهدف هو بيان كيف أنّ الموضوع هو نفسه معقول بذاته، فهنا يكون هو الروح في حريتها، وهو أعلى قمة يبلغها العقل الواعي بذاته الذي يجعل نفسه يتحقق بالفعل، وينتج ذاته على أنّه عالم موجود. المهمّة الوحيدة للعلم الفلسفي إنّما تنحصر في أن نبرز أمام الوعي هذا العمل الخاص للعلّة العاقلة للشيء ذاته[1].

عرضُ فلسفةِ هيغل يوضح أنّ جدله نظام من التعيينات الخالصة للفكر، وسائر العلوم الفلسفية، طبيعية أو عقلية، تبدو على أنّها منطق، لأنّ المنطق هو الروح التي تشعّ فيها، فموضوع المنطق هو بعينه موضوع الطبيعة وموضوع العقل[2]. ومنطق هيغل هو ذاته منهج هيغل، وهو لديه «علم التفكير»[3]، وهو المبدأ المحرّك للفكرة الشاملة كما ذكرنا، وهو «علم الفكرة الخالصة، بمعنى أنّه علم الفكرة في وسطها الفكري الخالص»[4]. وصف ماركس الفعالية التي يمارسها منطق هيغل على الأشياء، وخلص إلى أنّه عند هيغل «كلّ الأشياء تتحول إلى مقولة منطقية»[5]، فالمنطق في فلسفة هيغل ما هو إلا «بحث في طبيعة العقل، أو دراسة للفكر الخالص، فهو لا يُعنى بالأشكال والصور وحدها، وإنّما يدرس هذه الأشكال مع مضمونها، ومضمونها هو الفكر»[6].

(1) هيجل، أصول فلسفة الحق، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة، القاهرة، 1981م، 1: 141-142.

(2) بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984م، 2: 581.

(3) إمام، إمام عبد الفتاح، دراسات هيجيلية، دار الثقافة، القاهرة، 1985م، ص311.

(4) هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة، القاهرة، 1985م، ص79.

(5) ماركس، كارل، بؤس الفلسفة، ترجمة حنا عبود، دار دمشق، دمشق، 1972م، ص101.

(6) إمام، إمام عبد الفتاح، المنهج الجدلي عند هيجل، دار المعارف، القاهرة، 1985م، ص27.

يكتسب جدل هيغل أهميّته من علاقته المباشرة، التي أرادها له هيغل، بأشكال الفكر ومضامينه، فهو لم يعد إطاراً منطقياً بالمعنى القديم، إنما أصبح نظاماً محايثاً في الظواهر الطبيعية والروحية التي هي، في حدّ ذاتها، المضمون الفكري للعقل وتجلياته. وهو ينتزع شرعيته في أنّه الخبرة التي يتحصّلها الوعي عن ذاته وموضوعه في آنٍ معاً، وعلى هذا أصبح نوعاً من الانتقال المتواصل والدائم من الموضوع إلى الذات، ومن الخارج إلى الداخل. إنه بعبارة أخرى: تعبير عن الحركة الباطنية للصيرورة الروحية الشاملة، فالروح تتطور وتترقى محتفظة دائماً بمكاسبها التي أحرزتها خلال هذا التطوّر المستمر، وعلى هذا يكون الجدل خبرة حسية شاملة تستوعب شتى أشكال الوعي أو الشعور. وإذا كان هيغل أراد للفكر أن يكون ديناميكياً حياً يجتاز المراحل، ويتخطّى العقبات، ويمرّ بالانحناءات، فما ذلك إلا لأنه فطن إلى أنّ الحقيقة الخارجية نفسها حقيقة ديناميكية حيّة تمرّ بالمراحل نفسها، وتجتاز العقبات نفسها، وتمر بالانحناءات ذاتها؛ إذ دائماً، بحسب هيغل، ينبثق «التناقض» من صميم الأشياء صعوداً نحو تآلف يحقق الاتحاد. وعلى هذا أصبح الجدل عند هيغل قانون تطوّر الوجود والفكر معاً؛ لأنه المجموع المتحرّك للعلاقات الباطنة المتحكّمة في صميم كلّ شيء؛ إنّه الحركة الرابضة في أعماق الوجود التي تشتغل باستمرار لتمييز الشبيه من المخالف، وتوحيد الشيء وضده، حيث تبدو الحياة بمثابة خلق أزلي أبدي، ونشاط حيوي مستمر، وروح خالدة مطلقة متحركة صوب اللامتناهي؛ لأنّها، باعتبارها متناهية، في نزوع وشوق إلى ذلك اللامتناهي الذي هو الله[1].

وعلى هذا، الجدل هو نسيج الواقع نفسه، وتعبير أعلى عن الطموح العام للعقل في سعيه نحو الالتقاء بذاته في كلّ شيء، والتعرّف إلى نفسه في كلّ شيء. وبوساطة هذا النظام الشامل ربط هيغل عالم الطبيعة بعالم الحياة، وعالم الحياة بعالم الروح، وعالم الروح بالله نفسه، على اعتبار أنّ «الأدنى»

(1) إبراهيم، زكريا، هيجل أو المثالية المطلقة، ص147-162.

لا يجد علّة وجوده إلا في «الأعلى»، أو على اعتبار أنّ «الأعلى» إنما هو المبرّر الأوحد لقيام «الأدنى». وهذا الجدل إنّما هو تعبير عن مذهب هيغل في «المطلق». بوصفه وحدة «الذاتي» و«الموضوعي»، أو هوية «الفكر» و«الواقع»، إنّه عبارة عن العقل الأزلي حين يحقّق ذاته في الفكر البشري، وفي التاريخ، وفي الطبيعة[1].

2- العقل: الصّيرورة وغاية التّاريخ:

ارتبط جدل هيغل بفكرة العقل، فهو «تعبير عن طبيعة العقل أو ماهيّته أو هو حوار العقل مع نفسه». وموضوع العقل هو الفكرة الشاملة التي لا يصل إليها إلا بعد أن يقطع طريقاً طويلة، يكشف فيها عن نفسه في صور كثيرة ومتعددة، تمثل درجات متفاوتة من المعرفة. وثمة ثلاث مراحل يمارس العقل فيها فعاليته وصولاً إلى تحقيق ذاته في النهاية. المرحلة الأولى: هي ما يُصطلح عليها بـ «مرحلة الوعي المباشر»، ويكون الحسّ أساساً فيها، وتتصف بالمباشرة؛ لأن الموضوع فيها موضوع مباشر، والعلاقة بين الذات والموضوع تتمّ على نحو مباشر، بمعنى أنّ الموضوع ما زال فردياً جزئياً مستقلاً عن الذات، يظهر مباشرة أمام الوعي فيدرك منه دون أن يكون هناك وسيط بين الفكر وموضوعه؛ أي أنّ الوعي لا ينتج وجود الموضوع، إنما هو حاضر أمامه ونموذج هذا الإدراك المعرفة الحسية. والمرحلة الثانية: تُعرف بـ «مرحلة الوعي الذاتي»، وفيها تظهر حقيقة الموضوع بوصفها فكراً خالصاً، فيكون الموضوع عبارة عن فكر وله طبيعة الذات المفكرة، فالذات حين تتأمل موضوعها تتأمل في الحقيقة نفسها؛ لأن الذات حين تجعل من نفسها موضوعاً لنشاطها، إنما تنفي نفسها ذاتاً؛ لأنّها تصبح موضوعاً لنشاطها الخاص، وبما أنّ هذا الموضوع ليس غريباً، إنّما هو الذات نفسها، فتكون الذات هنا تركيباً مندمجاً من الذات والموضوع في آنٍ معاً. والمرحلة الثالثة: هي «مرحلة الوعي المطلق»، ويمثلها العقل الذي هو عبارة عن وحدة الوعي

(1) المرجع نفسه، ص163-164.

المباشر بالوعي الذاتي (التركيب المستخلص من المرحلتين الأولى والثانية). ولمّا كان الوعي المباشر يرى أنّ الموضوع يوجد وجوداً مباشراً أمام الذات، وأنه مستقل عنها، وأنّ الوعي الذاتي يرى أنّ الموضوع متّحدٌ بالذات في هوية واحدة، أو أنه الذات نفسها، فإنّ العقل، في المرحلة الثالثة، هو الذي يجمع بين الموقفين في مركّب واحد، فالموضوع الآن متميّز من الذات، ومتّحدٌ بها في وقت واحد، وعلى هذا يظهر العقل على أنّه هوية التباين، وأنه الصورة العليا لنشاط الروح ولحركة الوعي[1].

صاغ هيغل رحلة العقل الرمزية وكيفية تشكّله بوصفه النشاط الواعي المطّرد للذات، قائلاً: إنّ العقل لا يجمد أبداً؛ بل هو مدفوع دائماً بحركة مطّردة، وشأنه شأن التمخّض؛ فبعد التغذية الطويلة الصامتة؛ إذ الزيادة المتصلة في النمو ازدياداً كمياً تنقطع فجأة مع الشهيق الأول انقطاعاً كيفياً، ويخرج المولود إلى الضوء، كذلك العقل الذي يتهيّأ لشكله الجديد بعد نضوج صامت طويل؛ فهو يفتّت بنيان عالمه القديم كسراً كسراً دون أن تنمّ عن هذا التقويض إلا عوارض متفرقة، فالنزق والملل اللذان يغزوان ما تبقى من القديم، ثم الإحساس الغامض بمجهول يقترب، تلك هي العلائم المؤذنة بأنّ جديداً في الطريق، ولكن هذا التفتيت، الذي استمرّ حقبةً دون أن يغيّر من صورة الكلّ، لا يلبث أن يطلع عليه الفجر، فإذا قسمات العالم الجديد تتبيّن في نوره دفعة واحدة.

وما إن ينهي هيغل هذا الوصف المجازي، الذي يستعير فيه فكرة الولادة ومخاضاتها العسيرة، حتى ينتقل إلى تحديد الأطر العامة لمقاصده، فيقول: إنّ نشوء العقل الجديد نتاج ينهي إليه تحوّل واسع المدى في صور الثقافة بأشكالها المتنوعة، مكافأة يسلم إليها مسارٌ وعرٌ متشعّب وجهد لا يقلّ مشقة وألماً. إنّه الكل وقد انطوى في نفسه خارج التتابع الزمني وخارج استطالته، وصار تصوراً بسيطاً عن هذا الكلّ، لكن كمال هذا الكل البسيط بوصفه

(1) إمام، إمام عبد الفتاح، المنهج الجدلي عند هيجل، ص99، 106، 126.

كمالاً فعلياً إنما يقوم في أن تعود اللحظات، التي صارت إليها الأشكال السابقة، فتأخذ في النمو ثانية، وتكتسب شكلها الجديد، ولكن في عنصرها الحديث بالمعنى الذي صار لها.

وهنا يبدأ هيغل بالإعلان عن غاية مذهبه، ومؤدّاها ضرورة تعقّل الحقّ لا باعتباره جوهراً فقط، وإنما باعتباره ذاتاً أيضاً، فالجوهرية تتضمّن حضور المعرفة حضوراً مباشراً، وتتضمن أيضاً تلك المباشرة التي هي عند المعرفة وجود أو لقاء مباشر بالموضوع..فالجوهر الحيّ هو الموجود الذي هو في الحقيقة ذات؛ أي هو الموجود المتحقّق فعلاً، ولكن من حيث يتحرّك هذا الجوهر واضعاً نفسه بنفسه، أو من حيث هو نفسه الوساطة بين ذاتيته وآخرويته، فهو، بما هو ذات، النفي البسيط الخالص، ومن ثمّ كان الانشقاق الذي ينقسم به البسيط شطرين، أو التضعيف الذي يقابل ضعفاً بضعف، والذي يعود بدوره نفياً لهذا التفاوت الراكد ولما بين حدوده من التضاد.

ويضيف هيغل، موضحاً هذه الملابسات الأسلوبية والفكرية؛ أنّ الحق هو الكل، ولكنّ الكل ليس إلا الماهية في تحققها واكتمالها عن طريق نموّها. فالمطلق يجب القول عنه: إنه في جوهره نتيجة؛ أي هو لا يصير ما هو إياه حقيقة إلا في الختام. في هذه الصيرورة تقوم طبيعته من حيث هو دخول فعلي في الواقع، ذات أو نماء لنفسه بنفسه، فإن لاح تناقض في تصوّر المطلق باعتباره في جوهره نتيجة، كفى أن نتدبّر الاعتبار الآتي حتى يتبيّن أمر هذا المظهر: إنّ المبتدأ أو المبدأ أو المطلق في منطوقه الفاتح المباشر ليس سوى الكلي... إنّ الحق لا يكون له تحقيق فعلي إلا نسقاً، وإنّ الجوهر هو في ماهيّته ذات. ولهذا إنّ المطلق عقل، والكائن العاقل هو المتحقّق فعلاً؛ أي هو الماهية، أو ما هو في ذاته، ثم هو المتعلّق بنفسه، والمتعيّن، والمغاير ذاته والكائن لذاته... أو هو في ذاته ولذاته[1].

---

(1) هيغل، علم ظهور العقل، ترجمة مصطفى صفوان، دار الطليعة، بيروت، 1981م، ص17، 21، 26.

من أجل تخليص فكرة هيغل من بُعدها التجريدي وطبعها بطابع حسيٍّ، لا بدّ من صياغتها في ضوء العلاقات المنطقية بين العناصر المكوّنة لها، وتجلياتها في الواقع، وذلك في ضوء النسق الكلي لفلسفة هيغل، هذا النسق الذي اكتمل بعد نحو ربع قرن من هذه الصياغة الأولية التي وردت في كتاب (**علم ظهور العقل**) الذي نُشر عام (1807م)، فقد تكوّنت فلسفة هيغل الروحية استناداً إلى العلاقات الجدلية بين الروح الذاتي والروح الموضوعي والروح المطلق، وهذه المكونات تُنظّم في علاقات تناقض أو علاقات جدل تفضي دائماً إلى مركّب جديد، حيث يظلّ الاطراد قائماً باستمرار إلى أن تتحقق النهاية بإدراك المطلق. والواقع أنّ فلسفة الروح هذه ما هي إلا مستوى أعلى يستند إلى فلسفة الطبيعة المتكونة من الميكانيك والطبيعيات؛ إذ من جدلهما تتركّب العضويات. وهذا المستوى محكوم بنظام منطقي يُعدّ القاعدة الأساس لفلسفة هيغل، وهو الجدل بين الوجود والعدم الذي ينتج الصيرورة. ونظراً لقصور فلسفة الطبيعة في الفكر الهيغلي وتخلّفها وروحها المجافية للتطور العلمي الذي كان شائعاً حتى في عصر هيغل، استُبعِدت من دائرة الاهتمام؛ لأنّ واقع التفكير العلمي تجاوزها، فاختُزِلت بوصفها ركناً من أركان الفلسفة الهيغلية، دون أن تنطوي على قيمة معرفية في سياق علوم الطبيعة. فإنّ التركيز انصبّ على الجدل (الذي منحته الماركسية حيوية كبيرة، بعد أن استبدلت مضمونه العقلي وعبّأته بمضمون هو فعل الإنسان بوصفه كائناً اجتماعياً)، وفلسفة الروح، وتتأتّى أهمية فلسفة الروح من أنّها عالجت، بمنظور عقلي مثالي، مظاهرَ متنوعة بعضها يتّصل بالتعبير الحسي للعقل، كالمؤسسات الاجتماعية والسياسية والنظم الخاصة بها، وبعضها يتصل بالتعبير الرمزي للعقل وتجلياته في الفنون والأديان والأفكار الفلسفية.

وعليه، تأخذ تظاهرات العقل أسلوبين للتعبير: مرئي ورمزي ابتداء من تأمل الروح الذاتي وصولاً إلى الروح المطلق، ذلك أنّ مضمون الروح الذاتي هو العقل البشري منظوراً إليه نظرة ذاتية على أنه عقل الذات الفردية،

بمعنى أنّها الرّوح في ذاتها، التي سرعان ما تبدأ الخروج عن ذاتها إلى الآخر، فيتشكل الروح الموضوعي الذي هو الطبيعة، فكما أنّ الفكرة بصفة عامة تصبح في تخارج، فإنّها تخلق بذلك عالماً موضوعيّاً خارجيّاً، ولكن ليس المقصود بذلك العالم الطبيعة المادية الجامدة، إنما العالم الروحي؛ أي عالم التنظيمات أو المؤسسات الروحية كالقانون والأخلاق والدولة، وهي تنظيمات موضوعية لكنها متحدة في هوية واحدة مع الذات والأنا الخارجة عنها؛ لأنها ليست إلا تموضعاً للذات أو العقل الذاتي. فهي تجسيد الحياة العقلية الكلية للمجتمع، وبذلك تكون موضوعية من ناحية وروحية من ناحية أخرى، إنها عبارة عن تجليات العقل، وبتداخل الروح الذاتي بالروح الموضوعي ينتج الروح المطلق؛ أي تصبح الروح حرة ومطلقة ولا متناهية، وموضوعات الروح المطلق هي الفن والدين والفلسفة. فالمطلق إذاً هو الفكرة المنطقية أو العقل كما هو في ذاته.

ويرى ستيس أنّ الروح المطلق، بوصفه وجوداً ذاتياً، لا بدَّ من أن يكون بالضرورة لوناً من ألوان الوعي البشري والوعي الفردي؛ إذ لا يمكن أن يكون وجوداً غير مشخص تماماً، كالدولة مثلاً؛ بل لا بُدَّ من أن يكون وعياً متحققاً بالفعل، موجوداً في عقول الأفراد، ومتجسداً في موضوع ما، وبهذه الطريقة وحدها يستطيع الروح المطلق أن يحقق الشرط القائل إنّه لا بُدَّ من أن يكون ذاتاً حقيقية؛ إنه وعي بموضوع ما، وهذا الموضوع هو اتحاد الذاتي بالموضوعي بعد أن تلاشت الفوارق بينهما بوساطة الجدل الثنائي، الذي تحقّق منه الروح المطلق، وعلى هذا إنّ فعل الروح المطلق هو تأمّل الروح لنفسها[1].

عبّر هيغل عن هذه الصيرورة بقوله: إنّ الوجود المباشر للعقل وهو الوعي ينطوي على لحظتين أو جانبين: المعرفة والموضوعية القائمة في

(1) ستيس، ولتر، فلسفة هيجل، ص444، 447، 615.

مواجهتها كضدّ سالب، ولمّا كان العقل ينمو في عنصر الوعي هذا، ويبسط فيه لحظاته أو مراحله، فهذا التقابل ينفّذ في كل لحظة من هذه اللحظات، التي تبدو عندئذٍ جميعها وكأنها أشكال الوعي. والعلم بهذه الطريقة هو علم الخبرة التي يخوضها الوعي، علم يغدو فيه الجوهر بحركته موضوعاً لذاته. إنّ الوعي لا يعلم ولا يتصوّر إلا ما دخل خبرته، وما يدخل هذه الخبرة إلا الجوهر العقلي، وإنّه لَيدخلها باعتباره موضوعاً لذاته. بيد أنّ العقل إنما يغدو موضوعاً لأنّه تلك الحركة القائمة في مغايرة نفسه؛ أي في صيرورته موضوعاً لذاته، مع القضاء بعدئذٍ على هذه الآخروية، واسم الخبرة يُطلق على تلك الحركة تحديداً التي يغرب فيها عن نفسه، ثمّ يرتدّ بعد ذلك عن هذا الاغتراب راجعاً إلى نفسه، فيتبيّن عندئذٍ في كماله الفعلي، وفي حقيقته، ويصير ملكاً مكتسباً للوعي[1].

جعل هيغل العقل بتجلياته موضوعاً مركزياً لفلسفته، فدرسه بوصفه شيئاً مجرداً، ثمّ بحث فيه على أنه تحقق مادي، ثمّ انتهى إلى دراسته وهو متحقّق بوصفه فكراً خالصاً من خلال النشاط البشري، وهو بذلك جعل العالم كله من خلق العقل، أو أنّه من تجليات العقل، وحدّد وظيفة العقل على أنّها تأليف القوانين العليا، التي تخضع لها الحقيقة الطبيعية والحقيقة العملية، وبهذا دمج الواقع بالفكر؛ أي تعقيل الواقع، فإذا عُقل الواقع أصبح كلّ شيء معقولاً سواء كان فكراً أم واقعاً. وبهذا المعنى، غاية هيغل هي أن يجعل كلّ ما هو واقعي معقولاً، وكلّ ما هو معقول واقعياً، وعملية الدمج هذه ستفضي إلى أنّ كل شيء سيصبح معقولاً[2].

تتردّد هذه الفكرة في تضاعيف فلسفة هيغل؛ فهو القائل: «إنّ ما هو عقلي متحقّق بالفعل، وما هو متحقّق بالفعل عقلي»[3]. ويضيف: «ليس

(1) هيغل، علم ظهور العقل، ص34.

(2) بدوي، موسوعة الفلسفة، 2: 578.

(3) هيجل، أصول فلسفة الحق، 1: 80.

واقعياً بحقّ وصدق سوى ما يوجد لذاته وفي ذاته، ما يشكّل جوهر الطبيعة والروح، ما لا يمنعه وجوده في الزمان والمكان من أن يتابع وجوده في ذاته ولذاته وجوداً حقاً وواقعياً». وينتهي إلى تأكيد «أنّ الروحي هو وحده الحقيقي، وما يوجد لا يوجد إلا بقدر ما يشكّل روحية»[1]. وهذه فكرة أفلاطونية عبّرت عنها نظرية «المُثل»، ووجدت لها تجليات كثيرة فيما بعد. من ذلك مثلاً ما يقوله أفلوطين في «التُّساعية الرابعة» من أنّ «الوجود الحقيقي إنّما هو وجود العالم المعقول، وأكمل ما في ذلك العالم هو العقل»[2].

أدخل هيغل كلّ تجليات العقل في صياغة فلسفته العقلية تحقيقاً لمثالية مطلقة؛ فهو يرى، في كتاب **(العقل في التاريخ)**، أنّ الفكرة الوحيدة التي تجلبها الفلسفة معها، وهي تتأمل التاريخ، هي الفكرة البسيطة عن العقل التي تقول: إنّ العقل يسيطر على العالم، وإنّ تاريخ العالم يتمثل أمامنا بوصفه مساراً عقلياً، ذلك أنه في الفلسفة تمت البرهنة بوساطة المعرفة النظرية على أنّ العقل جوهر، وهو قوّة لا متناهية، ويكمن مضمونه اللامتناهي خلف كل حياة طبيعية وروحية، وهو من ناحية جوهر الكون، بمعنى أنّه بوساطته يتكوّن وجود كلّ واقع حقيقي، ومنه يستمدّ بقاءه، وهو من ناحية أخرى الطاقة اللامتناهية للكون. إنه المركّب اللامتناهي للأشياء، وهو ماهيتها، وحقيقتها الكاملة. والعقل في الوقت نفسه يمثل مادة لنفسه في نشاطه الإيجابي الخاص، فهو لا يحتاج إلى شروط مادة خارجة ذات وسائل معينة يستمد منها دعامة له، وموضوعات لنشاطه، إنه يزود نفسه بغذائه الخاص، وهو نفسه موضوع عملياته. وفي الوقت الذي يعدُّ فيه أساس وجوده وغايته النهائية المطلقة، فإنه أيضاً القوة المنشّطة التي تحقق هذه الغاية وتطورها، ليس في

---

(1) هيغل، مدخل إلى علم الجمال، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1980م، ص29، 7.

(2) أفلوطين، التساعية الرابعة، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1970م، ص167.

ظواهر العالم الطبيعي فحسب؛ بل أيضاً في العالم الروحي؛ أي في التاريخ الكلي[1].

يرى هيغل أنّ الذي قدم برهاناً على أنّ العقل هو الماهية ذات القوة المطلقة في العالم، والذي يكشف نفسه بنفسه، ولا يتجلى في العالم سواه، هو الفلسفة، قاصداً على وجه التحديد الفلسفة العقلانية المثالية ابتداء من نشأتها إلى كشوفاتها في عصره. وعلى هذا، انتهى هيغل إلى تأكيد فكرة كون التاريخ يشكّل المجرى العقلي الضروري لروح العالم، ذلك الروح الذي تظل طبيعته واحدة، على الرغم ممّا يظهر أنها تتجلى في ظواهر كثيرة. ويدعم هيغل دعواه في كون العقل هو الذي يحكم العالم بحجتين اثنتين: تتمثل الأولى في ما قاله انكساغوراس من أنّ العقل (Nous) هو الذي يحكم العالم، وما الطبيعة إلا تجسيد له، وهي خاضعة لقوانين كلية. عُدَّت هذه الفكرة نقطة انتقال في تاريخ العقل البشري، أخذها سقراط عن انكساغوراس، وسرعان ما سيطرت بعد ذلك على مجمل تاريخ الفلسفة إلى العصور الحديثة، مع أخذ أنّ سقراط وجه نقداً لصاحب الفكرة؛ لأنّه لم يتمكن من تطبيقها على الطبيعة، في الاعتبار.

تتمثل الحجة الثانية في الحقيقة الدينية القائلة إنّ العالم لا يُترك نهباً للمصادفات والعلل الخارجية العرضية، وإنما تحكمهُ عناية إلهية؛ لأن هذه العناية ما هي إلا الحكمة المزودة بقوة لا متناهية تحقق غرضها وغايتها، وهي، بحسب هيغل، التدبير العقلي المطلق للعالم. ومثلما ظهر قصور في تطبيق انكساغوراس لفكرته القائلة إنّ الطبيعة ما هي إلا تجلٍّ من تجليات العقل، دون أن يستطيع البرهنة على ذلك، فإنّ الإيمان بأنّ العناية الإلهية تحكم العالم يصعب تحديده وتعيينه لأنه خفي وضمني في حركة العالم، ويصعب الكشف عن فعل تلك العناية مباشرة، وأنه من التهور، على حد قول

---

(1) هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ: العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دارالثقافة، بيروت، 1986م، 1: 78.

هيغل، إبداء الرغبة في معرفتها حقيقة، ويعرض للأسباب التي حالت دون ذلك فيما يخص الحجتين معاً؛ فجهل انكساغوراس بالطريقة التي يتجلّى بها العقل في الوجود كان مسألة طبيعية جداً؛ لأن الوعي عنده، كما هو الحال عند الإغريق بصفة عامة، لم يمتدّ بهذه الفكرة أبعد من ذلك؛ لأنّ هذا الوعي لم يبلغ من القوّة الحدَّ الذي يجعله يطبق مبدأه العام على الواقع العيني حيث يستنبط الواقع من المبدأ العقلي، وكان سقراط هو الذي اتخذ الخطوة الأولى في سبيل فهم الوحدة بين العيني والكلي. أمّا الإيمان الشائع بالعناية الإلهيّة فيتخذ مثل هذا الموقف، ويعارض على الأقل استخدام هذا المبدأ على نطاق واسع، وينكر إمكانية التوصل إلى خطة العناية الإلهيّة، ومع ذلك يفترض الإيمان أنّ هذه الخطة تكشف عن نفسها أحياناً في حالات جزئية معزولة.

عموماً، إنّ الإيمان بحضور العناية الإلهية في العالم ينبغي ألا يُحصر بأمثلة متعيّنة، إنما تتم البرهنة عليه بالنظر إلى التاريخ الكلّي للعالم ومسيرته، ويضرب هيغل مثلاً المسيحية التي كشف الله فيها عن نفسه؛ أي أنه قدّم نفسه لكي يفهم الإنسان من هو. وبذلك لم يعد موجوداً مختبئاً أو خفياً، وإمكانيّة معرفة الله هذه واجبة على الإنسان، فالله لا يريد لأبنائه نفوساً ضيّقة، وعقولاً فارغة، وإنّما يريد لهم أن تغتني نفوسهم بمعرفتهم له، وتكشُّف الوجود الإلهيّ للإنسان معناه تجلّي عنايته بالتاريخ. ولما كانت الحكمة الإلهية هي العقل نفسه، فإنّ تجلّيات العقل في العالم مجسدة في مجال الروح وفي نطاق الطبيعة.

وفي بحثه عن المصير الجوهري للعقل في العالم يطرح هيغل السؤال الآتي: ما الخطة النهائية للعالم؟ ويرهن جوابه بأمرين: مضمون تلك الخطة، وكيفية تحققها الفعلي. وقبل أن يفصّل في ذلك، يؤكّد أنّ المقصود بلفظ «العالم» هو: الطبيعة الفيزيائية والطبيعة السيكولوجية. والطبيعة لديه نسقٌ عقلي، ينبغي تأملها في علاقاتها بالروح. وتاريخ العالم يبدأ استناداً إلى

غاية، وهذه الغاية هي التحقق الفعلي لفكرة الروح، ولكنّها غاية لا توجد إلا في صورة ضمنية؛ أي بوصفها طبيعة، أو غريزة لا واعية مختبئة إلى أقصى حدّ. ومسار التاريخ كلّه يتجه إلى جعل هذا الواقع اللاشعوري دافعاً شعورياً واعياً. وهكذا يظهر في صورة الوجود الطبيعي والإرادة الطبيعية فحسب ما كان سُمّي باسم الجانب الذاتي أو الميل البدني، أو الغريزة والانفعال والمصلحة الشخصية، وكذلك أيضاً في الرأي والتصور الذاتي، وهو يظهر بطريقة تلقائية منذ البداية الأولى. وهذه المجموعة الأولى من الإرادات والمصالح والأنشطة تشكّل الأدوات والوسائل التي يستخدمها روح العالم لبلوغ هدفه، وهي تنقل روح العالم وتجعله يتحقق بالفعل، وهذه الغاية ليست سوى اهتداء روح العالم إلى ذاته، وعودته إلى نفسه وتأمله لنفسه في وجود عيني[1].

وهنا يعزو هيغل إلى الفلسفة قدرة الكشف عن كلّ هذا الأمر على أنه فكرة تسير نحو تعارض لا متناهٍ، تعارض بين الفكرة في صورتها الكلية الحرّة، التي توجد فيها لذاتها والصورة المقابلة لها، صورة الانطواء الذاتي المجرّد، والانعكاس على نفسها، الذي هو وجود صوري من أجل ذاته، وهو الشخصية، والحرية الصورية، التي هي خاصيّة للروح وحدها. وهكذا توجد الفكرة بوصفها الشمول الجوهري للأشياء من ناحية، وبوصفها الماهية المجردة للإرادة الحرة من ناحية أخرى. وهذا الانعكاس للروح على ذاتها هو الوعي الذاتي الفردي، وهو القطب المضاد للفكرة في صورتها العامة، وهو لهذا يوجد في تحديد مطلق، وهذا القطب المضاد هو من ثَمَّ التحديد المتناهي والتخصيص الجزئي، وهو التعيين للوجود الكليّ المطلق؛ إنّه الجانب المتعيّن المحدد عن وجوده، وهو مجال واقعه الصوري، ومجاله التبجيل الموجّه إلى الله. وما تقود إليه الفلسفة، كما يرى هيغل، أنّ العالم الحقيقي هو كما ينبغي أن يكون، وأنّ الخير الحقيقي والعقل الإلهي الكلي

(1) المصدر نفسه، 1: 82، 83، 95.

ليس تجريداً فحسب، وإنّما هو مبدأ عام حيّ قادر على تحقيق نفسه، وهذا الخير، وهذا العقل، في أعظم صورة عينية لهما هو الله، والله يحكم العالم، ولذلك إنّ المضمون الفعلي لحكمه وتنفيذ خطته هو التاريخ الكلي للعالم. ينبغي على الفلسفة أن تدرك المضمون الجوهري للفكرة الإلهية، وتبرير الواقع الحقيقي للأشياء الذي طالما احتُقِر؛ ذلك لأنّ العقل إنما هو فهم العقل الإلهي[1].

أصبحت الفلسفة مسؤولة عن (لأنها قادرة على) كشف جملة التفاعلات المطّردة بين صور العقل الذاتية والموضوعية والمطلقة؛ لأن مهمتها «تنحصر في تصوّر ما هو كائن، وما هو كائن ليس إلا العقل نفسه»، ووظيفتها أن «تفهم ما هو موجود؛ لأنّ ما هو موجود هو العقل»[2]. إنّ التعرّف إلى العقل هو الذي يجعل الإنسان منسجماً مع الواقع الفعلي، والفلسفة هي الوسيلة التي بها يمكن تجاوز الحرية الذاتية إلى الوجود المطلق.

3- فلسفة الرّوح ونُظم التمركز:

3-1- الفن والدّين والفلسفة: نسق العلاقات:

إدراك المطلق والتعبير عن تجلياته هو موضوع فلسفة الروح، التي تدرس ضمن جملة من النشاطات هي الفن والدين والفلسفة. وهذه النشاطات تشكل لبّ فلسفة الروح، التي تقف في أعلى النسق الفلسفي عند هيغل، الذي يتركب من ثلاثة مكوّنات كبرى هي: الجدل (علم الفكرة في ذاتها ولذاتها)، وفلسفة الطبيعة (علم الفكرة في آخرها أو تخارج الطبيعة)، وفلسفة الروح (علم الفكرة وقد رجعت إلى ذاتها). وتكتسب دراسة فلسفة الروح أهميّتها في سياق دراسة الفلسفة الهيغلية والفلسفة الغربية عموماً؛ لأنها تمثّل لبّ الأولى، وإحدى أهمّ الذرا التي انصهرت فيها مجمل عناصر الثانية منذ

(1) المصدر نفسه، 1: 108.

(2) هيجل، أصول فلسفة الحق، 1: 83، 84.

الفلسفة الإغريقية إلى عصر هيغل. إلى هذا تكشف فلسفة الروح عن منظور هيغل للآخر من ناحية دينية وفكرية وفنيّة، وتبيّن استراتيجية التمركز التي تمكّنت من فلسفته، ودخلت في فروضها وتصوراتها ومعطياتها وبراهينها، وفيها تتجلى، فضلاً عن كلّ ذلك، ثنائية الإقصاء والاستحواذ، التي مارستها الثقافة الغربية تجاه الثقافات الأخرى. وعلى العموم إنّ أفضل ميدان طُبّق فيه منهج الوحدة والاستمرارية، ووُظِّفت رؤاه وإجراءاته، وتبلورت نتائجه، هو فلسفة الروح الهيغليّة، التي يمكن اعتبارها نموذجاً تتجلى فيه كلّ إشكاليات فلسفة التاريخ الحديثة التي ركّبت صورة معيّنة للغرب وأخرى مغايرة للعالم.

تتصل دراسة هيغل للفن والدين والفلسفة، إذاً، بمرحلة الروح المطلق الذي هو تركيب ناتج عن تناقض عنصرين هما الروح الذاتي والروح الموضوعي، فالروح المطلق، بوصفه وجوداً ذاتياً، لا بُدَّ من أن يكون لوناً من ألوان الوعي البشري، وتحديداً الوعي الفردي، بمعنى أنه لا بد من أن يكون وعياً متحققاً بالفعل، موجوداً في عقول الأفراد، ويدور حول موضوع ما. وبهذا يمكن للروح المطلق أن يحقّق الشرط القائل إنّه لا بُدَّ من أن يكون ذاتياً حقيقة، وموضوع وعي الروح المطلق هو الروح. بعبارة أخرى إنّ موضوع الروح المطلق ما هو إلا ممارسة تأملية للروح نفسها، ومضمونه إدراك المطلق، وما دام المطلق والله لفظين مترادفين، فإنّ هذه الدائرة، بصفة عامة، دائرة الدين، فهي ليست شيئاً آخر سوى معرفة الله، أو إدراك الإلهي والخالد، الذي يتّخذ إدراكه ثلاثة طرق، تعطي ثلاث مراحل متعاقبة للروح المطلق، نهايةُ كلّ مرحلة تفضي إلى الأخرى وهي: الفن والدين والفلسفة. وهذه المراحل متّحدة في الجوهر مختلفة في الشكل، بمعنى أنّ الفن، بوصفه المرحلة الأولى، هو أدنى الصور التي يُدرك فيها الله، وأقلّها كمالاً. أمّا الدين فيأتي في مرحلة أعلى لاحقة. لكنّ الفلسفة وحدها هي الصورة التامة المكتملة لإدراك المطلق. وما دام جوهر هذه المراحل كلّها ليس إلا شيئاً واحداً، فإنّ علوّها النسبي أو انخفاضها إنّما يرجع في النهاية إلى

الصورة التي تعبّر بها عن المطلق[1]. يلزم إذاً إبراز صور التماثل ووظائفها بين الفن والدين والفلسفة؛ لأنّها تكشف عن ماهيّة فكرة التمركز لديه في هذه المجالات التي تمثّل أبرز مظاهر التعبير، وذلك لأنّ هيغل ربط هذه المظاهر بقانون التطور التاريخي، الذي ينتهي بالغرب، وكانت فكرته ما هي إلا فكرة منطقية مجرّدة ترتّب فروضها بمعزل عن فكرة الزمان، لأنها تثبّت أوضاعاً خاصة وساكنة للنشاط الإنساني بحسب تصنيفات هيغل.

قسَّم هيغل المسيرة التاريخية للظاهرة الدينية على ثلاث مراحل متعاقبة، وهي مرحلة الدين الطبيعي، ومرحلة الدين الفردي، ومرحلة الدين المطلق، وخصّ الأولى بالديانات الشرقية كالديانات السحرية والهندوسية والبوذية والزرادشتية، وجملة العقائد الدينية القديمة، التي شاعت في سورية ومصر. وخصّ المرحلة الثانية بالديانات اليهودية واليونانية والرومانية، وخصّ الثالثة بالديانة المسيحية باعتبارها ديانة الوحي المطلقة. وهذه المراحل تقابل التقسيم الهيغلي لتطور العقل الذي هو مضمون فلسفة التاريخ، فالديانة الطبيعية تقابل الحضارات الشرقية القديمة، والديانة الفردية تقابل الحضارة اليونانية والرومانية، والديانة المطلقة تقابل الحضارة الجرمانية، وهذا التقسيم يناظر تماماً تقسيم فلسفة الحقّ عنده ويقابله.

فالحق المجرد، الذي يخلو من أية ذاتية، يقابل المرحلة الشرقية دينياً وعقلياً، والأخلاق الذاتية، التي تقرّ بمفهوم الحرية النسبي، تقابل المرحلة الإغريقية والرومانية دينياً وعقلياً، والأخلاق الموضوعية، التي تحقق المفهوم الكامل للحرية، تقابل المرحلة الجرمانية دينيّاً وعقلياً. وتطّرد المطابقات في نسق فلسفة الروح الهيغلية، فكلٌّ من الفن الرمزي والكلاسيكي والرومانتيكي يطابق تلك المراحل، ويختصّ بكلّ مرحلة من ناحية دينية وعقلية وقانونية، والأمر بأجمعه منوط بالخضوع للتقسيم الجدلي القائل إنّ الروح تتطوّر من

---

(1) ستيس، ولتر، فلسفة هيجل، ص617، 618.

الوعي الحسي، الذي يقابل دين الطبيعة وفنونها وتاريخها، إلى الوعي الذاتي الذي يقابل الديانة الفردية بكلّ ما يتصل بها عند اليونان والرومان، وأخيراً العقل المطلق، الذي يطابق الديانة المسيحية. وكلّ هذا ينتظم في إطار التقسيم المنطقي العام في فلسفته؛ إذ الوجود يقابل الدائرة الأولى، والماهية تقابل الدائرة الثانية، والتصور يقابل الدائرة الثالثة[1]. التناظر قائم في وظيفة كلّ من الفن والدين والفلسفة، والاختلاف ينحصر في شكل الوظيفة وليس في موضوعها، فالفن هو الروح الذي يتأمل ذاته في حرية، ويعبّر عن ذلك التأمل بشكل حسي، والدين هو الروح الذي يتصوّر ذاته في خشوع. أمّا الفلسفة فهي الروح وهو يمارس التفكير في ذاته من خلال المفاهيم[2].

يرسم هيغل طبيعة العلاقة الوثيقة بين هذه النشاطات التي هي، في الوقت نفسه، وسائل يتجلى من خلالها الروح المطلق. فالفن عنده يعادل الدين والفلسفة ويساويهما منزلة، والنقطة المشتركة بين هذه النشاطات هي الروح المتناهي وهو يمارس فعله على موضوع مطلق، هو الحقيقة المطلقة. ففي الدين يرقى الإنسان بنفسه إلى ما فوق اهتماماته الخاصة، إلى ما فوق آرائه وتصوراته ومنازعه الشخصية، إلى ما فوق معرفته الفردية، باتجاه الحق؛ أي باتجاه الروح الذي هو في ذاته ولذاته. وكذلك الفلسفة، فموضوعها هو هذه الحقيقة عينها؛ وهي تعقل الحق ولا موضوع لها سوى الله؛ وهي في جوهرها لاهوت وقدّاس إلهي. وبوسعنا، إذا شئنا، أن نطلق عليها اسم لاهوت العقل، القداس الإلهي للفكر. إنّ نشاطات الفن والدين والفلسفة لا تختلف إلا في الشكل، أمّا موضوعها فواحد. ويمضي هيغل إلى إظهار التماسك بين الفن والدين من جهة والفلسفة من جهة، قائلاً: إنّ اتحادهما

(1) حنفي، حسن، في الفكر الغربي المعاصر، المؤسسة الجامعية، بيروت، 1990م، ص168.

(2) بسطاويسي، رمضان، فلسفة هيجل الجمالية، المؤسسة الجامعية، بيروت، 1991م، ص8.

يبرز موضوعية الفن الذي إن فقد جانبه الحسي فقد وجد تعويضاً عن هذه الخسارة في الشكل الأسمى للموضوعي؛ أي في الفكر، ومن ناحية أخرى يكشف ذلك الاتحاد ذاتية الدين التي تطهّرت وتصنّفت لتغدو ذاتية الفكر. وبالفعل يشكّل الفكر الذاتية الأكثر حميمية والأكثر أصالة، والفكرة الحقة التي هي، في الوقت نفسه، العمومية الأكثر كمالاً والأكثر موضوعية، التي لا تسمح لغير الفكر بأن يعقلها كما هي[1].

يمضي هيغل إلى تأكيد أنّ أسمى مقصد مشترك بين الفن والدين والفلسفة هو التعبير عن الإلهي، عن أرفع حاجات الروح وأسمى مطالبه[2]. ينبغي ألا يُفهَم أنّ هيغل لا يرتّب العلاقات بينهما ترتيباً تصاعدياً. فهو يخضع هذه النشاطات إلى علاقة جدلية متصاعدة، ففي التجربة الدينيّة يتّخذ المحتوى العقلاني للدين شكلاً تخييليّاً. أمّا في الفلسفة فإنّه يتّخذ طابعاً تجريدياً، أمّا في الفن فإنّه يكتسب طابعاً حسياً. إنّ الارتقاء من عالم الفن إلى الدين، ومن ثَمَّ إلى الفلسفة، يفترض الانتقال من مستوى إلى آخر (الحسي-التخيّلي-المجرد)، والحفاظ في آنٍ على المستوى السابق وصيانته، فالانتقال بأكمله هو من العقل الكامن إلى العقل الظاهر[3].

ترتب فلسفة هيغل فروضها فيما يخصّ الفن والدين والفلسفة استناداً إلى المبدأ الغائي التطوري المتصل بالرؤية التي بنى عليها منهج الوحدة والاستمرارية تصوراته، ومؤدّاه أنّ العقل البشري يمرّ بدوائر عدة من أجل إدراك الروح المطلق، والمضمون في كلّ دائرة هو ذلك المطلق، بيد أنّ الكشف عنه يتدرّج تبعاً لتلك الدوائر من الفن إلى الدين إلى الفلسفة. وما إن

(1) هيغل، فكرة الجمال، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1981م، 1: 12، 26.
(2) هيغل، المدخل إلى علم الجمال، ص31.
(3) هيغل، فينومينولوجيا الروح، اختصار محمود شريح، دار الحضارة، القاهرة، 1995م، ص131.

تنحل الدائرة الفنية بسبب التعارض بين هيمنة مضمون الفن الرومانسي وضمور شكله، حتى يتم الانتقال إلى الدائرة الدينيّة، حيث يكون الشكل المعبّر نوعاً من «التمثيل» أو الفكر التصويري المجازي؛ أي أنه فكر مغلّف بخيال حسي؛ إنه الجسد المجازي للحقيقة، وما إن تنحلّ المرحلة الدينية حتى تظهر المرحلة الثالثة والأخيرة، حيث لا تظهر حاجة إلى أيّ نوع من أنواع التجسيد، إنّما يحتاج الروح المطلق إلى عقل يعبّر عنه. وهنا يتم التعرّف إلى إدراك المطلق بوصفه عقلاً خالصاً، وهذه الإمكانية لا توفرها إلا الفلسفة. يضع هيغل التفريق الإجرائي الحاسم، فالتفكير الديني، الذي هو تعبير مجازي عن الروح المطلق، هو ممارسة جماهيرية شائعة بين الناس. أمّا التفكير المجرد الخالص، فهو حكرٌ على نخبة معينة. ولهذا إذا تمّ نزع الصورة الحسية المجازية عن الأديان، وتمّ تأمل مضامينها الفكرية، فإنّ «الديانة المسيحية» هي الديانة الوحيدة والصحيحة صحّة مطلقة، لا بسبب تعبيراتها المجازية فقط وهي الأب والابن والخلق، وملكوت السماء...إلخ، بل، بحسب ستيس، لأنّ معناها الداخلي ومضمونها الفكري يتّحدان مع مبادئ الفلسفة الهيغلية[1].

إن التعريف العام للدين عند هيغل هو تجلّي المطلق في إطار الفكر التصوري، وكل دين يتضمن ضرورةً ثلاث لحظات تقابل على التوالي لحظات الفكر الثلاث، وهي:

1- لحظة الكلية، وهي لحظة الله أو العقل الكلي.

2- لحظة الجزئية، وهي انشطار العقل الكلي وتوزّعه على عقول الأفراد، فيظهر العقل الكلي ويمثله الله، والجزئي وهو تجلياته في الأفراد، ويظهر التضاد بينها، إلا أن العقل البشري يدرك الله بوصفه موضوعاً خاصاً به؛ لأنّه الكلّ المطلق، ويدرك في الوقت نفسه انفصاله، واغترابه عن الله، وهو الأمر الذي يضع الإنسان تحت طائلة الإحساس بالخطيئة.

(1) ستيس، ولتر، فلسفة هيجل، ص683.

3- لحظة الفردية. إنّ إحساس الفرد بالحاجة إلى العودة إلى الكلي، ونقض الانقسام الذي حدث، واستحالة ذلك في الوقت نفسه، يؤدّي إلى ظهور عنصر العبادة، وهي عامل أساسي في كلّ دين، ويظهر العقل البشري في كفاحه من أجل الاتحاد بالله، ولا يُعبّر عن ذلك إلا بالعبادة، وهكذا إنّ العبء المطلق على عاتق كلّ دين هو وحدة الله والإنسان، وهو أمر يفترض وجود انفصال بينهما، بما يجعل الاتحاد بينهما عملية ضرورية.

لا يمكن أن يظلّ الدين فكرة خالصة؛ بل لا بُدّ من أن يخرج إلى الموضوعية، وما إن يفعل ذلك حتى يصبح وجوداً بالفعل، وهو أمر عُبّر عنه بالديانات المعروفة في العالم، لكن الديانة الوحيدة، بحسب هيغل، التي تتفق تماماً مع فكرة الدين، هي الديانة المسيحيّة؛ لأنّها الوحيدة التي تمكّن من تحقيق الاتفاق بين الله والإنسان تحققاً كاملاً، فالمسيحية تربط بين جميع العناصر الجوهرية في فكرة الدين في كلّ واحد. ومع ذلك، هذه اللحظات موجودة في حالة انفصال في ديانات أخرى في العالم، وتظهر اللحظات المنعزلة في الديانات المختلفة التي هي مراحل أساسية في فكرة الدين، لكنّها لا تظهر اتفاقاً، وإنّما تطوّر الفكرة نفسها استناداً إلى عملية تطور جدلية حتى تصل في النهاية إلى التحقيق الكامل في المسيحية. وعلى هذا، إنّ الديانات الأخرى هي جوانب منعزلة عن الحقيقة، وهي تتجمّع في كلٍّ عيني واحد هو الديانة المسيحية. وتلك الديانات جوانب للحقيقة، لكنّها خاطئة لأنّها شذرات مجردة وحيدة الجانب، وأياً كانت الحقيقة التي تتضمنها تلك الديانات، إنّ الديانة المسيحية تلخصها وتستوعبها[1].

الهيكل المنطقي، الذي ركّبه هيغل لتأطير صيرورة الفكر البشري بتجلّياته كلها، يقوم على نظام متصاعد، يتدرّج من تناقضاته الداخلية، ثمّ حلّ التناقضات بالانتقال إلى مرحلة أعلى. وقد غذّى هيغل هذا الهيكل المنطقي

(1) المرجع نفسه، ص684-686.

المجرد بالفكر في تنوعاته وتموجاته، وصنّف الحقب التاريخية للعقل الإنساني بما يوافق العلاقات التراتبية التي تحكم ذلك الهيكل. ومن الواضح أنّ تراتبية ذلك الهيكل، إذا ما نُظِر إليها من ناحية مضامينها ومعانيها، ستؤدّي إلى تفاوت واضح. فالمرحلة الأخيرة في كلٍّ من الفن والدين والفلسفة لا بُدَّ من أن تتركّز فيها حيثيات كلّ المراحل السابقة. وعليه، إنّ المرحلة الأخيرة في كلّ نشاط، ثمّ المرحلة الأخيرة في طريقة التعبير عن الروح المطلق، ستكون هي الأفضل والأكفأ؛ لأنّها خلاصة لكلّ المسيرة التاريخية للنشاط البشري. سواء أكان ذلك على مستوى الفن أم الدين أم الفلسفة، حيث الفنّ الرومانسي، والديانة المسيحية، والفلسفة الجرمانية - الهيغلية هي الذرا الخالدة والبؤر التي تركّزت فيها كلّ الأحاسيس والمشاعر والأفكار والتصورات الإنسانية منذ بدء الخليقة. وعلى هذا، سيكون التمركز نتاج التفاوت، والتفاوت سيكون نتيجة التراتب، والتراتب هو نتيجة الهيكل المنطقي لنسق الفلسفة الهيغلية.

3-2- التّمركز الفنيّ: التدرّج الصّاعد في التّعبير عن الرّوح:

يؤدّي الفن في فلسفة هيغل وظيفة محددة هي إدراك المطلق والتعبير عنه. وبحسب ترتيب وسائل إدراك المطلق، يأتي الفن أولاً، قبل الدين والفلسفة؛ لأنّ تمظهرات المطلق فيه تكتسي طابعاً حسياً، وكون تلك التجليات حسيةً يُعدُّ عند هيغل من الأسس المهمة؛ لأن موضوع الفن يُدرك بالحواس أولاً، وذلك قبل أن يتدرج التعبير ليصل إلى منزلة الروح، حيث يُدرك إدراكاً عقلياً. ويرى هيغل أنّ الصورة الحسية الأولى التي تتجلى فيها الفكرة هي الطبيعة، فالطبيعية، إذاً، هي أولى صور الجمال، لكنّ الفكرة ما زالت ملتبسة في الآخر، إنّها ليست فكرة خالصة، إنّما مطمورة في وسط خارجي حسيّ تتدرج مراتبه الجمالية من الأسفل إلى الأعلى، وتظهر من خلال الظواهر الطبيعية العضوية، ومن خلال العلاقات التي تربط الظواهر ببعضها، لكنّ جمال الطبيعة ناقص بطبيعته، بسبب تناهي الموضوعات الطبيعية، ولا بُدَّ للعقل

البشري من أن يرتفع فوق الطبيعة ليخلق لنفسه موضوعات الجمال، وهكذا تنشأ الحاجة إلى الفنّ، فالفنّ وحده هو الجميل حقاً، وجمال الطبيعة أدنى مرتبةً من جمال الفنّ بالدرجة نفسها التي تقلّ بها الطبيعة عن الروح؛ لأنّ الفن هو خلق الروح[1].

يفصّل هيغل ذلك بالقول إنّ «الجمال الفني» هو «أسمى من الجمال الطبيعي؛ لأنه من نتاج الروح، فما دام الروح أسمى من الطبيعة، فإنّ سموه ينتقل بالضرورة إلى نتاجاته، ومن ثَمَّ إلى الفنّ؛ لذا كان الجمال الفني أسمى من الجمال الطبيعي؛ لأنه نتاج للروح. إنّ كلّ ما يأتي من الروح أسمى ممّا هو موجود في الطبيعة، وأردأ فكرة تخترق فكر إنسان أفضل وأرفع من أعظم إنتاج للطبيعة، وهذا بالتحديد لأنّها تصدر عن الروح، ولأنّ الروحي أسمى من الطبيعي». ويصرّ هيغل على تعميق المفاضلة بين الفنَّيْن قائلاً: «الفارق بين الجمال الفني والجمال الطبيعي ليس محض فارق كلي، فالجمال الفني يستمدّ تفوّقه من كونه يصدر عن الروح، وبالتالي عن الحقيقة، حيث إنّ ما هو موجود لا يوجد إلا بقدر ما يدين بوجوده لما هو أسمى منه، ولا يكون ما هو كائن عليه، ولا يمتلك ما يمتلكه إلا بفضل ذلك الأسمى. إنّ الروحي وحده هو الحقيقي، وما يوجد لا يوجد إلا بقدر ما يشكّل روحية. الجمال الطبيعي انعكاس إذاً للروح، كيفيّة متضمنة بذاتها في الروح. كيفية مجردة من الاستقلال وتابعة للروح». ويتابع: «الجمال الذي ينتجه الروح هو موضوع الروح، خلقه، وكلّ خلق يصدر عن الروح موضوع يتعذّر إنكار شرفه وعلو مرتبته»[2].

يُفهم تأكيد هيغل هذا إذا أخذنا في الاعتبار الأساس الذي يقيم عليه تصوّره للفن، والدين، والفلسفة، وهو أنّ الفن ينتمي إلى «دائرة الروح المطلق»؛ لأنه ينطوي بالفعل على «معرفة بالروح المطلق بوصفه موضوعاً

(1) المرجع نفسه، ص623.

(2) هيغل، المدخل إلى علم الجمال، ص6-7.

للروح المتناهي، والحال أنّ الروح المطلق، بقدر ما يكون موضوعاً، يواجه الفكر المتناهي، ويتصرف هو نفسه كروح متناهٍ»[1]. ومهما عبّر الفن عن موضوعاته، وأخذ أشكالاً متعددة، فإنّ الروح المطلق هو البؤرة المحورية فيه، فخلاصة هيغل النهائية هنا، والتي توجّه كلّ تصوّره للفن هي «أنّ الإلهي هو الذي يشكّل المركز الذي تصطف حوله تمثيلات الفن»[2]. ويستخلص غارودي من فلسفة هيغل الجمالية السمات الأساسية الثلاث للفن:

1- الفنّ ليس منتوجاً من منتوجات الطبيعة؛ بل هو موضوع إنساني، وحتى إذا قام الإنسان بنسخ الطبيعة فهو يعيد بناءها حسب مخطط إنساني. إنّه منتوج في غاياته ووسائله: في غاياته لأنّه من أجل تصوّره أو تصميمه ثمّة تجربة إنسانية يجب القيام بها، وفي وسائله؛ إذ من أجل تحقيقه الواقعي ثمّة مواد يجب السيطرة عليها.
2- العمل الفني يتوجّه إلى حواس الإنسان، ويجب، في ضوء ذلك، أن يملك مادة حسية، تلك هي طريقته الخاصة في التعبير عن علاقة اللامتناهي بالمتناهي؛ أي الإلهي بالإنساني.
3- العمل الفني له في نفسه غايته الخاصة؛ أي أنّ العمل الفني يحمل في نفسه غايته؛ هو التناسب أو التطابق بين الفكرة وتمثيلها الحسي الموضوعي[3].

يلزم، بحسب هيغل، كل إنتاج فني أن يتصف بالوحدة والاختلاف، فالوحدة هي الفكرة الشاملة قبل أن تخرج إلى التعدد والموضوعية؛ إنّها الذاتية التي تشكّل المعنى الروحي، أو المغزى الداخلي للعمل الفني؛ أي المضمون الروحي له، لكنّ هذه الوحدة لا يمكن أن تظل مغلقة على نفسها.

---

(1) هيغل، فكرة الجمال، 1: 11-12.
(2) غارودي، روجيه، فكر هيغل، ترجمة إلياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، 1983م، ص221-222.
(3) ستيس، ولتر، فلسفة هيجل، ص632.

وهنا تظهر ضرورة الاختلاف؛ أي ظهور الجانب المادي الحسي للعمل الفني؛ أي شكله، أو التجسيد الذي تأخذه الفكرة. ويبلغ الفن المثال الأعلى حينما تتجسّد الفكرة على نحوٍ كامل. والعلاقة بين المضمون الروحي والتجسيد المادي (هي ثنائية المضمون والشكل) هي التي تحدّد أنواع الفنّ عند هيغل؛ فحين يتغلّب الشكل على المضمون، حيث لا يفلح ذلك المضمون في العثور على تعبيره الكامل، الأمر الذي يعني احتجاب المضمون خلف الشكل بسبب طغيان ذلك الشكل، يظهر الفنّ الرمزي، وحين يقع التوازن بينهما، وتتحقق الوحدة التامة بين المضمون والشكل، يظهر الفن الكلاسيكي، وحين يتمرّد المضمون على الشكل يظهر الفن الرومانتيكي[1].

يبدو أنّ هذا التقسيم المتصاعد -إذا أُخذ إجرائياً- يهدف إلى ضبط حدود أنواع الفن وأشكاله، والواقع أنّه يخضع لمنظومة التفاوت المتحكّمة في فلسفة هيغل. فكلما أُدرك المطلق في الفن على نحو أفضل، وتحقّق مضمونه، كانت وسيلة التعبير أفضل من غيرها؛ لأنّ غاية كلّ النشاط الإنساني إدراك فكرة الله. وعلى هذا، الفن الرمزي هو الفنّ الشرقي الذي أظهر الروح وهي أسيرة روحها، فاحتجبت خلف الشكل الفني الذي لم يكن مؤهلاً لإبرازها، والفن الكلاسيكي هو الفن اليوناني؛ لأنّ الروح تخارجت عن الطبيعة، فأصبحت روحاً موضوعية، وتمكّن الفن من أن يوفق في التعبير عنها بصورة متوازنة جعلت شكله ومضمونه متكافئين. أمّا الفن الرومانتيكي فهو الفن الأوربي الذي عاصر المسيحيّة (باعتبارها الديانة المطلقة). والذي عبّر عن جدل الروح الذاتي والروح الموضوعي، فبلغ كماله بالروح المطلق. وعلى هذا إنّ قداسة المضمون الروحي تمرّدت على الشكل المادي، فأصبح الشكل غير قادر على احتواء المضمون، فحضور الروح المطلق في الفنّ الرومانتيكي أكثر بلاغة ممّا هو عليه في الفنّ الكلاسيكي، وفي هذا الأخير

(1) هيغل، المدخل إلى علم الجمال، ص144.

تكون أكثر ممّا هي عليه في الفن الرمزي. وهذا النسق المتصاعد يخضع لنسق التصاعد العقلي عند الشرقيّين، ثم اليونانيّين، وأخيراً الجرمان.

3-2-1- الفن الرمزي/ الشرقي: قصور التّمثيل وطمس الفكرة:

في الفن الرمزي ثمّة فارق بين الفكرة والتعبير، وتظهر الرمزية حينما يظهر اختلاف بين مضمون الفنّ وشكله؛ إنّها قرينة النقص في التناسب بين الاثنين؛ إذ لا يحصل توافق بين الفكرة والشكل الذي يُفتَرض أنّه يدلّ عليها، ما يجعل هذا الشكل لا يمثّل التعبير الصافي عن الروحي. فثمّة مسافة لا تزال تفصل الفكرة عن تمثيلها. ويُعدُّ الفن الرمزي المضمار الذي يتطوّر فيه الشكل الفني على نحو خارجيّ ضعيف الصلة بالمضمون؛ ذلك أنّ شكل التمثيلات الفنية فيه لا يقيم مع المضمون سوى علاقة خارجية محضة، فالإله لم يجد بعد شكله المطابق، ولا تعبيره الأمثل؛ لأنّه لا يزال نفسه يفتقر إلى الروح العيني[1].

مؤدّى فكرة هيغل أنّ الذهن البشري يكافح في الفنّ الرمزي لكي يعبّر عن أفكاره الروحية، لكنّه يعجز عن أن يجد لها تجسيداً كاملاً، لهذا يستخدم الرمز وسيلة للتعبير، وماهية الرمز أنّه يوحي بالمعنى، لكنّه لا يعبّر ولا يفصح عنه. والفن الرمزي مناسب للعصور القديمة، التي لم تكن البشرية فيها تطوّرت، كما أنها لم تكن نجحت في حل مشكلات الروح، فقد كان العالم بالنسبة إليها لغزاً، ولمّا كان هيغل يشترط أن يتضمّن الفن جانبين هما المضمون الروحي وإشكال التجسيد المادي، فإنّ النتيجة التي يخلص إليها أنّه لا يمكن أن يكون هنالك فنّ مَا لَمْ يَتعرّف العقل البشري إلى هذين الجانبين، وانفصال كلّ منهما عن الآخر. مطلب الفن أنّ الجانبين لا بُدَّ من أن يجتمعا في وحدة واحدة، وهذا المطلب يفترض سلفاً انفصالها. وهذا الانفصال أمر لازم للفن، وهو يأخذ شكلين: فالانفصال القائم على الشعور

(1) غارودي، فكر هيغل، ص225، و: ستيس، ولتر، فلسفة هيجل، ص635، 639.

الغامض غير الانفصال القائم على الوعي، وأصل الفن الرمزي أنّه يبدأ من الشعور الغامض، الأمر الذي يجعله في حيرة والتباس في تعبيره عن المضمون الروحي. وبهذا فإنّه يعبّر عن هذا المضمون بطريقة غير شفّافة فيه كثير من الغموض والبدائية؛ لأنّه يوافق مرحلة الدين الطبيعي.

وتبعاً لتدرّج الشعور بالمطلق في الشرق، يرتّب هيغل تدرّج الفن الرمزي، ويبدأ بالفنون الصينيّة والهندية؛ إذ يتجلى الإخفاق في التعبير عن فكرة الروح؛ لأن الوعي ما زال حسياً مندمجاً بالطبيعة، فالروح تكافح لكي تجد التعبير عنها لكنّها تفشل في ذلك، والاضطراب العنيف الذي يمثّله هذا الكفاح لا يؤدي إلا إلى تلك الأشكال الخيالية التائهة، حيث تظهر كتل المادة الضخمة وقد طغت تماماً على الروح، إلا أنّ هذه العلاقة غير المتكافئة بين الشكل المضطرب والمضمون المحتجب أخذت مظهراً أعلى بدرجة عند المصريين؛ لأنّهم أدركوا أمر الانفصال بدرجة أكبر مما عند الهنود، فالفن المصري يرمز إلى التصوّرات الدينية للشعب المصري كما في الأهرامات وأبي الهول والمعابد والمسلّات، وهي تعبيرات يأخذ الرمز فيها طابع اللغز، ثمّ يصل الفن الرمزي إلى مرحلة أكثر تطوراً على أيدي العبرانيين؛ إذ يظهر بوضوح المطلق في جانب وعالم الحس في جانب آخر، وعندئذٍ يُتصوّر المطلق على أنّه الماهية الإلهية للعالم، وهي ماهية لا تكون الأشياء جميعاً بالنسبة إليها سوى أعراض، فهي الحقيقة الجوهرية الوحيدة للكون، وكلّ ما عداها ليس إلا مظهراً أو تجلياً لها، وذلك نظير الشعر العبراني الذي يمثل نوعاً من الانسجام بين المطلق وتجسيده.

إنّ التجسيد في الفنّ الرمزي لم يخضع لوعي بمضمونه، الأمر الذي دفع الأقوام الشرقية إلى اصطناع رموز هائلة جبارة، فالطريقة الأكثر بساطة وسذاجة للتعبير عن اللامتناهي في المتناهي عندهم هو اللاقياس، والإفراط، والمبالغة، وتجاوز الحدود، فالفن بوصفه «ترميزات دينية» سيكون ذا أبعاد جبارة. وهذا دلالة عدم كمال هذه الصيغ من التعبير الفني، فالشكل صورة

خشنة بدائية مهمتها إيقاظ فكرة بالغة العمومية عن الموضوع. وما يُلاحظ هنا أنّ المدلول لا يتفق مع الدال؛ لأن الدال يطفح فائضاً ومهيمناً، ولا يسمح للمدلول بالحضور[1].

يربط هيغل بين الشكل الفني ودرجة إدراك المطلق فيما يخص الشرقيين، فيقول: إنهم أبدعوا آثاراً فنية، صوراً لآلهة وأصناماً شوهاء أو ذات أشكال غير دقيقة وغير واضحة، غائبة عنها الحقيقة، من دون أن يتمكنوا البتة من الوصول إلى الجمال الحق، وهذا لأنّ تصوراتهم الميثولوجية ومضمون آثارهم الفنية والأفكار المتجسدة فيها كانت ولا تزال هي الأخرى غير دقيقة أو غير واضحة، بدلاً من أن يكون لها طابع مطلق. إنّ الأثر الفني يكون أكثر كمالاً كلما تطابق مضمونه وفكرته مع حقيقة أعمق. وهنا في الفن الرمزي نجد من جهة أولى الفكرة المجردة، ومن الجهة الثانية الأشكال الطبيعية غير المطابقة لها، والفكرة في مغالاتها، الفكرة اللامتناهية تمتلك الشكل، وهذا التملّك لشكل غير موائم لها له من العنف ظواهره كافة، فحتّى يتواءم شكل من الأشكال مع فكرة لا يناسبها، لا مناص من أن تُساء معاملته، من أن يُسحق ويهرس، والفكرة التي تتوصّل على هذا النحو إلى التجسّد في أشكال باستخدام العنف تجاهها، تظهر وكأنّها ممثلة الجليل؛ لأن هذه الأشكال غير مطابقة لها.

المضمون مجرد مشوش، يفتقر إلى التحديد والدقة والوضوح الحقيقي، والشكل الخارجي مباشر وطبيعي، ذلك هو التعيين الأول، التعيين المجرد، فالمضمون مشوش ومجرد، وشكل التعبير عنه مأخوذ من الطبيعة. ويعلّل هيغل هذا الأمر في الفن الرمزي بتأكيده أنّ الفكرة في هذه المرحلة تفتقر إلى التعيين الحقيقي، ولهذا هي تمارس عسفاً بحق المادة المعبرة عنها. ولأنها لم تصل بعدُ إلى مرحلة التآلف والانسجام مع المادة، تحوّل الأشكال الطبيعية نفسها إلى أشكال غير طبيعية، وتخلط المادة، تهرسها، تدخل عليها المغالاة

(1) هيغل، المدخل إلى علم الجمال، ص129، 132.

ومجاوزة الحد. وبسبب عدم تعيّن المضمون، يمتثل تعبيره لأيّ تعيّن. ويقدّم هيغل هنا حكم قيمة بصدد هذا الضرب من التعبير الفني، فكلّ فنّ لا يتعيّن شكله يمكن اعتبارهُ جليلاً، ولكنّه لا يمتّ إلى الجمال بصلة. ومع ذلك ثمّة درجة من نوع ما من العلاقة بين المضمون وتجسيداته المادية، وإذا أخفق الشكل في الإيفاء بوظيفته، فذلك لأنّ المضمون نفسه لا يكون غداً أهلاً بعدُ للتكيّف[1].

يظلّ عدم التوافق سمةً لصيقة بالفن الرمزي أو الشرقي لظروف عامة تتصل بكلّ النشاطات الفكرية التي ما زالت لصيقة بالطبيعة، فيما تحتاج تلك النشاطات، لتكون حقيقية، إلى أن تنفصل عنها. أمَّا فيما يخص الفنّ فلن يتحقق ذلك في الفن الرمزي، ولا بد لهذا الضرب من الفن من أن يتلاشى؛ لأنّ عدم التوافق بين عنصريه الأساسيين يدفع باتجاه نوع فني آخر هو الفن الكلاسيكي.

3-2-2- الفن الكلاسيكي/الإغريقي: تكافؤ الشكل والفكرة:

أخفق الفن الرمزي في الربط بين المضمون والشكل، وسبب ذلك يعود إلى تجريد المضمون، فالمحاولة، التي قام بها الفن الرمزي لكي يعرض تصوّراته المجردة في تلك التجسيدات الفردية التي هي ضرورية للفكرة الشاملة عن ذاتها، محكومٌ عليها بالفشل؛ لأنّ المعنى الدقيق للتجريد هو ذلك الذي لا يستطيع أن يرتبط بالتجسيد الفردي الحسي، إذا أراد الفنّ أن يبلغ مثله الأعلى؛ أي أن يصل إلى التوازن والاتفاق والانسجام بين المضمون والشكل، فإنّ ذلك لا يمكن أن يحدث إلا إذا كان المضمون عينياً. ومثل هذا المضمون يتناسب تناسباً تاماً مع التجسيد الحسي فيرتبط في الحال بصورته الخارجية. لكن لكي يرتفع الفن إلى هذا المستوى، من الضروري أن يكفّ الشعب الذي ينتجه عن النظر إلى المطلق على أنّه تجريد محض، وأن يتعلّم كيف يدركه على نحو عيني.

(1) ستيس، ولتر، فلسفة هيجل، ص643.

قام اليونانيون بهذه الخطوة، فلم يعد الله عندهم مجرّد وجود فارغ أو كلية خاوية، لكنه فردية روحية، فآلهة اليونان هم أشخاص وأفراد يشبهون الإنسان، والمهمة التي يكرس الفن نفسه ليحققها هي أن يعرف المطلق في حقيقته. ولا يعني ذلك إلا أنّه يعرفه على أنّه روح، وحين تبدأ الروح في معرفة المطلق، لا على أنه وجود فارغ؛ بل على أنه روح، فإنّ ما تتعلّمه هو أنّ المطلق ليس إلا ذاتها. وهكذا أصبحت التشبيهية هي السائدة عندهم، فتصوّروا المطلق في ثوب الفردية البشرية، والنزعة التشبيهية هي السمة الرئيسة في الفن الكلاسيكي[1].

الفن الكلاسيكي هو فنّ التطابق الحرّ بين الشكل والمفهوم، بين الفكرة وتظاهرها الخارجي، إنّه مضمون تلقّى الشكل الدائم الموائم له، مضمون حقّ متجسد في مظهره الحقيقي، وينتصب هنا مثال الفن في كلّ واقعيته. وما يهمّ، قبل كل شيء، ألا يكون هذا التطابق بين التمثيل والفكرة شكلياً خالصاً، لا بُدّ من التوافق والانسجام بين الاثنين. وهنا وجد المضمون شكلاً إنسانياً للتعبير، وبهذا وجد شكله المناسب، فالمضمون روحي والشكل إنساني، فهذا هو الشكل الوحيد الذي يمكن للروحي أن يتلبّسه في وجوده الزمني. وبقدر ما يوجد الروح وجوداً حسياً، لا يستطيع أن يتظاهر في أيّ شكل آخر غير الشكل الإنساني، على هذا النحو يتحقّق الجمال في كلّ ألقه، الجمال الأمثل[2].

تصوّر الإنسان، الذي يقوم على الوحدة المنسجمة بين الفرد والمجتمع، لم يعد بإمكانه التعبير عن نفسه إلا بالشكل الإنساني نفسه، وليس برموز الطبيعة كما كان الأمر في الفن الرمزي. وكان الفضل في تخليص الآلهة من بعدها الطبيعي وإضفاء بعد إنساني عليها يُنسب إلى الإغريق الذين فهموا الآلهة على أنّهم أقرب إلى الإنسان، ولهذا إنّ الفن الأصلح عندهم للتعبير

(1) هيغل، المدخل إلى علم الجمال، ص136.
(2) غارودي، فكر هيغل، ص229.

عن الآلهة هو في الإفادة من الشكل الإنساني، وهنا ظهر النحت باعتباره الفنّ المميّز في اليونان، فالتشكيل الجسدي موافق للمفهوم المراد التعبير عنه، ومناسب لفرديته، فالجسد والروح يظهران مصهورين في كلّ لا يعرف الانقسام[1].

صوّر العقل اليوناني الجانب الإلهي في معبد الآلهة شبيهاً بالإنسان. وما دام مبدأ الفردية مبدأً جوهرياً للفن، فإنّ هذه الآلهة ليست شخصيات مجردة خالصة، بل هي أفراد حقيقيون أصيلون وُضعت فيهم صفات أساسية كثيرة. ولمّا كان من الضروري تأكيد أهمية الكلّي الكامن فيها، وهو الجانب الإلهي، فإنّ كليّة هذه الآلهة ينبغي ألا تهبط أكثر مما ينبغي حيث تصل إلى جزئيّة العالم المتناهي؛ لأنها ليست موجودات هذا العالم، على الرغم من أنها موجودة فيه. وهي لا تشارك في الخصائص التجريبية، التي لا نهاية لها؛ بل تظل بعيدة في سكون مبارك وراحة أبدية، عالية على جميع التقلّبات والحوادث العارضة، وهذا الجوّ: جوّ الهدوء والسكون والغبطة الخالدة هو السمة الرئيسة للآلهة كما صوّرها الإغريق في فنّ النحت، الذي يظهر فيه التركيز على أهمية الجانب الكلي في الألوهية؛ لأنّ الكلي بما هو كذلك هو الوحدة التي لم تدخلها قسمة ولا اختلاف ولا شقاق[2].

يتمّ انحلال الفنّ الكلاسيكي وتفكّكه من خلال التحقّق التدريجي من واقعة أنّ تصور الجانب الإلهي، الذي يتجسد، تصوّر معيب خاطئ؛ ذلك لأنّ الله ينبغي أن يكون حراً وروحاً لامتناهية، في حين أنّ آلهة اليونان لم يكونوا أحراراً ولا متناهين؛ فنظراً إلى كثرتهم وتعددهم يَحدُّ كلٌّ منهم الآخر ويقيّده، فلم تكن لهم اليد الطولى أو السيطرة العليا على العالم، ولا حتى على مصيرهم؛ إذ يعلو عليهم ويقف فوق رؤوسهم القدر الغامض الجبار، فلم يكونوا سوى موجودات متناهية غير حرة، أو ذات، كالبشر تماماً،

(1) ستيس، ولتر، فلسفة هيجل، ص644.

(2) المرجع نفسه، ص644.

تخضع لضرورة سير الحوادث. وبما أنّ الجانب الإلهي في الفن الكلاسيكي متناهٍ وغير حر، فإنّ ما يحدث بالفعل هو أنّ الروح تجد أنه لا يوجد شكل حسي وفردي قادر على التعبير عن طبيعتها تعبيراً كاملاً وحقيقياً، لأنّ الفرد، بسبب أنه واحد من آخرين، متناهٍ وغير حر، وما دام لا يوجد شيء حسي كافٍ للتعبير عن الروح، فإنّها تنسحب من تجسدها الحسي، وترتد إلى نفسها وإلى ذاتيتها الخاصة. وهنا يظهر نوع آخر من الفن، تظهر فيه الروح هائمةً داخل مملكتها الخاصة، محطّمة الأقنعة الحسية ومنسحبة إلى ذاتها، فيزول الشكل المجسد وتسيطر الروح، وهذا الفن هو الرومانتيكي[1].

3-2-3- الفنّ الرومانتيكي/ المسيحي: انعتاق الفكرة وقصور التمثيل:

يصوغ هيغل عملية ظهور الفنّ الرومانتيكي بقوله إنّ الفن الرمزي يتّسم بانفصام وحدة المضمون والشكل، ومن ثَمَّ بعودة إلى الرمزية، لكنّها عودة كانت في الوقت نفسه تقدماً، فلقد أدرك الفن الكلاسيكي، من حيث هو فن، أعلى الذرا، وكان عيبه أنه لم يكن إلا فناً، مجرّد فن لا أكثر. في هذا الطور الثالث، سعى الفن إلى الارتقاء إلى مستوى أعلى، وصار ما يُسمّى الفن الرومانتيكي أو المسيحي. ففي المسيحية حصل طلاق بين الحقيقي والتمثل الحسي. إنّ الإله الإغريقي لا يقبل انفصالاً عن الحدس، فهو يمثل الوحدة المنظورة للطبيعة الإنسانية والطبيعة الإلهية، ويبدو وكأنّه التحقق الحقيقي لهذه الوحدة، لكن هذه الوحدة ذات طبيعة حسية، بينما هي متصوّرة في المسيحية في الروح وفي الحقيقة. العيني والوحدة يبقيان، لكنهما متصوّران بمنظار الروح، بصرف النظر عن الحسي. لقد انعتقت الفكرة وتحررت[2].

لا تجد الروح في الفن الرومانتيكي لها تجسيداً يكفيها؛ لأن ما يرتفع إلى عظمة الروح وجلالها هو حياتها الروحية الداخلية، التي لا يشوبها أي

(1) هيغل، المدخل إلى علم الجمال، ص137.

(2) غارودي، فكر هيغل، ص231، و: ستيس، ولتر، فلسفة هيجل، ص653.

شكل من الأشكال المادية. ولما كانت الحياة الداخلية للنفس؛ أي ذاتيتها المطلقة، هي الموضوع الجوهري للفن الرومانتيكي، فإنّ هذا الفن لم يظهر إلا في أوربا الحديثة المسيحية؛ لأنها هي التي حققت هذا الوعي الجوهري بالروح المطلق. ويعبّر هذا الفن عن التمزق بين الإنسان والعالم، إنه الفن المسيحي الذي يمثل انقطاع الانسجام بين الفرد والعالم؛ لأن الإنسان فقد راحته، وهو لا يستطيع العيش في عالم ممزق من دون أن يدخل هو في تناقضات وآلام وصراعات العالم المتناهي. وهنا تتأكد الذاتية بأقصى قوة وقد تزامن ذلك مع ظهور المسيحية، ولهذا إنّ هذا الفن هو فن مسيحي بامتياز؛ لأن المحتوى الحقيقي لهذا الفن هو الروح المطلق، وهو المضمون ذاته للديانة المسيحية[1]. وهنا تقوم الديانة المسيحية بدور جوهري هو أنها ترفع الفن من العالم المنظور، حيث ضلّ وضاع، إلى العالم المعقول موطنه الحق، وتستبدل بالجمال الحسي الجمال المعنوي[2].

يمكن، لأول وهلة، ظهور نوع من المماثلة بين الفن الرمزي والفن الرومانتيكي، باعتبار أنّ التوازن مفقود بين عنصريهما الأساسيّين: المضمون والشكل، ففي الأول يطمس الشكل قيمة المضمون، وفي الثاني يتبدّى المضمون ولا يمتثل لأطر التشكيل المادي. والواقع أنّ هذا التماثل الشكلي يخفي فارقاً أساسياً، فهو لا يأخذ في الاعتبار أهمية المضمون باعتباره الروح المطلق في فلسفة هيغل، هذا المضمون الذي يحدّد هو ذاته بتجلّياته قيمة الفن، فلما كانت غاية الفن إدراك الروح المطلق، فإنّ تجليات المضمون الروحي الواضحة في الفن الرومانتيكي تجعله أكمل الفنون؛ لأنّ الروح فيه تبلغ أعلى درجات التجلي، ومضمون الفكرة فيه أسمى؛ لأنه ذو طابع مطلق[3].

(1) كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، 1986م، ص284.
(2) ستيس، ولتر، فلسفة هيجل، ص647.
(3) المرجع نفسه، ص688.

نظراً إلى أنّ هيغل يربط اطراد الفنّ بالجدل الذي ينظّم تعارض المكوّنات بما يفضي إلى مركب جديد، فإنّ عدم امتثال الفكرة للشكل المادي، وتفجّرها، وتمرّدها بسبب غزارتها وعمقها وحيويتها وسعتها وشمولها على الأطر الشكلية، يجعل المضمون والشكل يندرجان في تناقض جدلي. والواقع أنّ التناقض يُعبّر عنه بمزيد من الانفصام بين الاثنين، دون ظهور أيّة إمكانية فنيّة لظهور مركب آخر يتمخض عن انقسامهما، كما كان الأمر بالنسبة إلى الفنّ الرمزي والفن الكلاسيكي، وتكون النتيجة أنّ نسق الفن يتفكك، ويعجز عن استيعاب الروح المتدفقة في تيار شامل من الدينامية والاطراد. وبذلك ينحل الفن، وينتهي؛ لأنّ الروح انتقلت للبحث عن أسلوب تعبير آخر هو الدين، الذي يوفر لها إمكانيات أخرى لأن تمارس تجلّياتها من خلال هذا الوسط الجديد.

3-3- التمركز الديني وتجلّيات الروح المطلق:

يقوم تصنيف هيغل للأديان على فرضيّة تأخذ معناها من منظومته الفلسفية، ومؤدّاها قدرة الدين في كلّ مرحلة على التعبير عن الروح المطلق، وتمكّن من أن يحصر ثلاثة أنواع من القدرة متصلة بثلاثة ضروب من تجليات الروح المطلق، تتدرج من التعبير البدائي عن الروح المطلق بوصفه الطبيعة، مروراً بالتعبير الإنساني الذي يخلع بعداً فردياً على صورة الروح المطلق، وانتهاء بإدراك الروح المطلق على أنّه متصف بأعلى وصف له؛ أي باعتباره مطلقاً خالصاً. وفي ضوء ذلك قسم مسيرة الفكر الدينيّ إلى المراحل الآتية:

3-3-1- الدّيانة الطبيعيّة/ الشرقيّة: التجلّيات البدائية للروح:

تقابل مرحلة الدين الطبيعي عند هيغل مرحلة الوعي الحسي المباشر على مستوى الروح. ويقصد هيغل بـ «الدين الطبيعي» تلك الديانات التي لم تستطع الروح فيها السيطرة على الطبيعة، ولم يعترف بالروح على أنّها الكائن الأسمى والمطلق، وما إن يدرك المطلق على أنّه الروح حتى يتمّ تجاوز مرحلة الديانة الطبيعية إلى الديانة الفردية، ولكن حيثما يُدرك الله على أنّه

شيء أقل من الروح، كالجوهر، أو القوة، فإنّ المبدأ الروحي، في جميع هذه الحالات بصفة عامة، لا يعترف بأنه الخالق، أو الحاكم، أو المسيطر على الطبيعة، ولذلك تنظر الديانات الطبيعية إلى الروح البشري على أنّه لا يزال داخل سيطرة الطبيعة[1]. وتندرج ضمن الديانة الطبيعية أنماط التدين الآتية:

أولاً: الديانات السحرية، وهي الممارسات التي تقوم على الوحدة المباشرة بين الكلي والجزئي؛ إذ لا يظهر أيّ تمييز بين الله ومخلوقاته، ويظهر السحر على أنّه ممارسة نوع من الإرادة على الأشياء.

ثانياً: مذهب الألوهية الشاملة، الذي يظهر حينما يوجد وعي بكلية المطلق، وأنّ كلّ شيء معتمد عليه، ناشئ عنه، مختفٍ فيه، ويظهر الله في هذا النوع من الممارسة الدينية على أنه جوهر. أمّا التحولات الجزئية فهي أعراضه، وقد مرّ هذا المذهب بثلاث مراحل هي: الديانة الصينيّة، والديانة الهندوسية، والديانة البوذية. وفكرة الله في هذه الديانات لا تتجلى في أنّه إله حكيم، وإنما هو قوة عمياء مطلقة، وما عقل الإنسان إلا أحد أعراض ذلك الجوهر، ومن ثمّ عقل الإنسان عدم وليس حقيقة؛ لأنه لا يمكن أن يكون موجوداً كالجوهر، وهو لهذا السبب ليس حراً، فالروح البشرية لا تزال مقيّدة، وفكرة الحرية مفقودة، وما تتصف به هذه الديانات أنها ترتبط بالحكم الاستبدادي؛ لأن المؤسسات السياسية لشعب من الشعوب ترتبط دائماً بتصوّراته الدينية، فلمّا كان تصوّرها يتمركز حول خالق مستبد فإنّ إدراكها محدود ويوافق ذلك التصور.

ثالثاً: الديانات الانتقالية من الدين الطبيعي إلى الدين الفردي الروحي، وهي: الديانة الزرادشتية، والديانات السورية والمصرية القديمة، والعنصر المشترك في هذه الديانات أنّ ملامح الفكرة الروحية، على الرغم من أنّ الله

(1) المرجع نفسه، ص691.

ليس روحاً حقيقية في تصورها، قد تزايدت، وهي تظهر بطريقة متقطّعة على أنها لحظات منعزلة للروح؛ إذ ما زال التفكير ينصب على الجوهر أكثر مما ينصب على الروح المطلق. وما يلاحظ أنّ فكرة الروح في الديانات الطبيعية المذكورة تظهر متناثرة ومبعثرة، فضلاً عن أنّها تصوّرت الروح بطريقة رمزية حسية، ولكلّ هذا هي لا تزال غارقة في ربقة الطبيعة[1].

يرى هيغل أنّ العقلية الشرقية لم تنجح في تصوّر «الجوهر» على شكل «ذات» واعية بنفسها، فبقي هذا الجوهر مجرّد تعبير عن سلب المتناهي، وظلّت الحقيقة الإلهية في نظرها مجرّد صورة من صور «الاستبدادية الشرقية». فالتعارض ظلّ قائماً بين المتناهي واللامتناهي، دون أن تتمّ بينهما أيّة صورة من صور المصالحة، ظلّ «المطلق» عند الإنسان الشرقي هو ذلك السيد المتجبّر، الذي يملك القدرة على كلّ شيء، فيما بقي الإنسان مجرّد عبدٍ ذليل ليس له حول ولا قوة. إنّ هذا «المطلق» الشرقي في الديانات الطبيعية الشرقية، اتّخذ طابع «الجوهر» الذي اختفى فيه أيّ وعي بالذات، ومن حيث هو كذلك لم يعد الإنسان إلا مجرّد كائن «عرض»، ولم تعد الحياة البشرية سوى استعباد متصل وذلّ مستمر؛ إذ لم يتأسّس أيّ شكل من أشكال العلاقة بين الموجود الكلي من جهة، والمعرفة الذاتية المتولدة لدى الإنسان من جهة أخرى. ولهذا ديانات الشرق ديانات خوف ورهبة، ولاسيما أنّ إله هذه الديانات يتصف بأنه إله مترفّع عن الوجود المتناهي[2].

ومن الواضح أنّ هيغل، في تقويمه للديانات الشرقية بإطلاق، يرى أنّ تلك الديانات ما زالت تصوراتها ملتبسة بالطبيعة، ولم تفارقها، الأمر الذي خلع عليها طابعاً حسياً أوقف أيّ إحساس بحرية الفرد المتدين، فالفكرة التي ينبغي أن يُؤمن بها متجسّدة في الظواهر الطبيعية، وهذا الإحساس الذي ينهل رؤيته من الطبيعة جعل الإنسان عاجزاً عن استدراج فكرة دينيّة يتمحور حولها

(1) إبراهيم، زكريا، هيجل أو المثالية المطلقة، ص427.
(2) حنفي، حسن، في الفكر الغربي المعاصر، ص171، 174.

وعيه. ولهذا لم يُقيّض له أبداً أن يكون حراً، وعلى هذا لم يكن الأفريقيون والآسيويون أحراراً في تصوّر هيغل؛ لأنّ أوضاعهم الدينيّة لم تتمخّض عن فكرة الإنسان المنفصل عن الطبيعة. دياناتهم ظلت حبيسة ذاتها؛ لأن مرجعيتها هي الظواهر الطبيعية، فالروح محكومة بعلاقة مع الطبيعة، ولهذا لن تكون حرة، الديانات الشرقية تقوم على الخيال أو التاريخ؛ أي أنها بالضرورة ديانات معارضة للعقل والروح معاً.

وبحسب حنفي، إنّ هيغل باعتقاله الأديان الشرقية في قلعة الطبيعة الحصينة إنّما كان يصدر عن نقص في المعلومات عن الديانات الشرقية وعن الشعوب الشرقية، وكذلك بالنسبة إلى الأفريقية، والمعلومات الضحلة، التي وجدها في كتب الرحالة والمستكشفين والمبشرين مثل: الكابتن باري، والمبشر كافازي، غير كافية، ومصاغة بعقلية أوربية صرفة، وقائمة على تحيّز سابق، حيث ينظر إلى الشرق نظرة تخلّف ليس فقط من ناحية حضارية، إنما من ناحية جسمية[1]. اعتقاد هيغل بأنّ الشرقيّين كانوا عاجزين عن إدراك الروح ومعرفتها جعله يصدر على دياناتهم حكمه بأنّها تخشعات للظواهر الطبيعية، وهو أمر أفضى إلى عدم تمكنهم من بلوغ مرحلة الحرية، إنما اقتصر ذلك على الالتفاف حول رجل طاغية تُفهم نزواته وطيشه على أنها حرية، وهي لا تعدو سوى نزوة شأنها شأن نزوات الظواهر الطبيعية ومفاجآتها[2].

3-3-2- الدّيانة الفرديّة الروحيّة/ الإغريقية: التجليات الإنسانيّة للرّوح:

توافق ديانة الفردية الروحية في منظومة هيغل الفلسفية مرحلة الوعي بالذات، وفيها تتجسد عملية جمع اللحظات المبعثرة، التي ظهرت في تضاعيف الديانات الطبيعية حول فكرة الروح، إلا أنها ارتفعت هنا عن كلّ

---

(1) هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، العقل في التاريخ، 1: 87.

(2) ستيس، ولتر، فلسفة هيجل، ص706.

تجسّد حسي، فتحولت فكرة الله من كونها جوهراً إلى روح. وتُعدّ ديانات الفردية الروحية ديانات الحرية (مع الأخذ في الاعتبار أنّ اليهودية تتضمن عنصراً من عناصر العبودية؛ لأنّ الله فيها يدرك بوصفه جوهراً، ولهذا إن الروح البشري سيكون عرضاً من أعراضه، وليس له الحقّ في وجود مستقل يقابل الجوهر)؛ لأن الله يظهر فيها على أنّه روح؛ أي أنها ذلك الكل الذي يسمح للجزئي بأن يخرج منه، ويتخذ لنفسه وجوداً حراً مستقلاً، حيث لا يفنى الجزئي في الكلي، كما هو الحال في الديانات الطبيعية، فالفكرة الشاملة هنا تُستخرج بالفعل الجزئي، ثم تعود فتلغيه وتمتصه في جوفها، لكنها في هذا الإلغاء تحتفظ باستقلال الجزئي، ومن ثمّ العقل الجزئي المتناهي له الحق في الوجود المحدد المتعيّن في هذه الديانات وجوداً قائماً بذاته وحراً[1].

يعبّر الدين في هذه المرحلة عن العلاقة القائمة في الإنسان بين المتناهي واللامتناهي؛ إذ المعنى يتصالح مع المادة؛ أي مع العنصر الحسي، وتتكشف الأبعاد الروحية للمطلق، فيأخذ شكلاً حسياً، وتجد الروح تجلياتها في الأعمال الفنيّة، وتصبح الآلهة موضوعاً لنفوذ الإنسان، وليس ثمّة شيء بعيد عن متناول الإنسان سواء في نفسه أم مدينته، وتأخذ الآلهة أشكالها البشرية[2]. ويمكن حصر ثلاثة أنواع من الديانات التي تندرج ضمن ديانة الفردية الروحية، وهي:

أولاً: الديانة اليهودية، التي حددت الله بأنّه شخص، لكنّ الروح فيها لم تُفهم بعد بوصفها روحاً عينيّاً يتفرّع ويستخرج من داخل ذاته الجزئي، فهو إذاً مجرد، وهذا التجريد أو انعدام التمايز يعني أنّ هذه الشخصية عبارة عن واحد لا ينقسم. وعليه إنّ الله الآن واحد هو «يهوه»، وهو وحده الحقيقة المستقلة. وهنا يظهر نوع من الاتصال بين اليهودية وديانات الجوهر، ولا بُدَّ

(1) غارودي، فكر هيغل، ص237.

(2) ستيس، ولتر، فلسفة هيجل، ص706.

لله بوصفه روحاً أن يعمل وفقاً لغايات، وتلك حكمة الله، ولكن «يهوه» هو نفسه الحقيقة الوحيدة، ومن ثمّ الغايات المتناهية لا يُعترف بها، وكلّ شيء موجود ليمجّد الله، وهذا يرتّب أمراً جوهرياً وهو أنّ العلاقة التي تربط الإنسان بالله هي علاقة الخوف والخشية، فالله السيّد، ولا بُدَّ من أن يخشاه العبد. وبما أنّ الإنسان ليس له الحق في الوجود، فهو خادم مطيع للسيد، إنّه ليس حراً. أما شعب الله فقد أُخِذَت عليه عهود ومواثيق تحتّم عليه خشية الله وخدمته، وما دام الله روحاً فهو يعلو ويسمو، ولا يوجد في أية صورة حسية، إنّه روح فحسب[1]. إنّ الله في الديانة اليهودية يظهر على أنّه ماهية تتصف بالعدل والخير، وهو الذي يحافظ على وجود العالم في البداية والنهاية، والأشياء، تبعاً لذلك، ليس لها قيمة أو استقلال في ذاتها، فهي متناهية، ومخلوقة، ومحفوظة، وتحدث في العالم معجزات تثبت ظهور الله المفاجئ في الطبيعة. أما العبادات في الديانة اليهودية فهي استعدادات شعورية لكنّها صورية تقوم على الخوف والرهبة والتهديد، أو تتم بالأضاحي والقرابين[2]. ويحتكر الله السلطة، فهو نفسه المشرّع، ويُعدّ ملك الشعب العبراني[3].

ثانياً: ديانة الإغريق، وهي ديانة الجمال، وقد تمثّلت الله على أنّه إنسان عياني؛ أي الله في صورة إنسان، وهي صورة سابقة للتجسيد المسيحي، وتعبّر الآلهة هنا عن قوى الإنسان والطبيعة، وعن الانفعالات، وذلك بوساطة الخيال، ففي الأساطير اليونانية يبدو تشخيص الطبيعة، والتوحيد بين الروح والطبيعة، ينتظم في علاقة خضوع لقوى روحية[4]. والخلق عند اليونان

(1) حنفي، حسن، في الفكر الغربي المعاصر، ص174.
(2) لوك، جون، رسالة في التسامح، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1988م، ص104.
(3) حنفي، حسن، في الفكر الغربي المعاصر، ص175.
(4) إبراهيم، زكريا، هيجل أو المثالية المطلقة، ص422.

خلق شعري، فالآلهة من صنع الخيال، أو من عمل المثّالين. وقد أعطت الديانة اليونانية أربع حقائق هي: أنّ الروح ضرورة، وأنّ الفكرة ليست عنصراً في الفكر؛ بل مجرد مثال، انحسار الطبيعة وهيمنة الروح، اكتشاف الصور لا الحقائق. ولهذا إنّ الشعب اليوناني هو الشعب السعيد الوحيد الذي عرفه التاريخ البشري؛ لأنه الشعب الأوحد الذي استطاع أن يحقق في ذاته الوحدة المباشرة للعنصر البشري والعنصر الإلهي[1].

يظهر الله في ديانة الإغريق متعدداً ومتنوعاً؛ لأنه لا يتجلى بوصفه وحدة، والإنسان مستعيناً بالفنون الجميلة لا يسلب الله ولا ينفيه، وإنما كل ما يقوم به أن يكون مستقلاً عنه. وعليه هو حر لأنه يقوم بتجديد ذاته، وتلك هي ديانة البشر الأحرار. لم يعد الله يلغي العالم الحسي المتناهي؛ لأنه يسكن فيه ويقيم في داخله. كانت الأشياء المتناهية في الديانة اليهودية تتلاشى أمام الله. أما آلهة اليونان فهي موجودات صديقة، ولم يعد ثمة ما يدعو إلى أن يفرّ الإنسان من أمامها. ولهذا الإنسان حر، لأنه روح مماثل للآلهة، فالتماثل بين الآلهة والبشر قائم في كثير من الصفات. ولهذا كانت ديانة الإغريق هي ديانة المرح والبهجة والمتعة، ويُعبَّر عن العبادات فيها بالألعاب والاحتفالات والأغاني والمسرحيات والمواكب والإنتاج الفني؛ لأن الآلهة هم مؤسسو الدولة، وحماة القانون[2]. يُعبَّر عن الدين في اليونان بالمشاركة المباشرة للناس في الاحتفالات والأعياد؛ لأن الأعياد ممارسات دينية، وأصبحت ديانة اليونان مضماراً يتجلى فيه معنى الحياة، فالدين يقوم على مبدأ أساسي قوامه أنّ إله الرحمة هو إله الجمال، وهذا الإله يهدف دائماً إلى تحقيق سعادة الإنسان[3].

---

(1) ستيس، ولتر، فلسفة هيجل، ص710.

(2) الشين، يوسف حامد، مبادىء فلسفة هيجل، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، 1994م، ص75.

(3) إلياد، مرسيا، مظاهر الأسطورة، ترجمة نهاد خياطة، دار كنعان، دمشق، 1991م، ص149، 151.

ناقش مرسيا إلياد موضوع حيوية التدين الإغريقي، رافضاً الفكرة المتوارثة عن حيوية الأديان الشائعة بإطلاق، وحجته أنّ الأساطير والمعتقدات الدينيّة لم تصل كما هي، إنما اندرجت في حوامل خطابية هي النصوص الأدبية والفنية التي ركّبت صورة معينة عنها، وهذه الحوامل ستمارس تنقية لكثير من المضامين التي تتردد في تضاعيف تلك الأديان لا لشيء إلا لأنها كُتِبت لتندرج في سياقات أخرى. وعليه، يصعب الحكم على حيوية تلك الأديان. والواقع أنّ النصوص اليونانية تقدم صورة مجتزأة عن أصول تلك الأديان؛ لأنَّ تلك الصورة اكتست بالطابع الدنيوي، وطمست العناصر الأسطورية، أو استبعدتها إلى الوراء[1].

ثالثاً: الديانة الرومانية، وهي ديانة المنفعة التي دمجت خصائص الديانتين اليهودية واليونانية، فهي، من هذه الناحية، تمثّل وحدتهما، والمركّب منهما. فـ«يهوه» يشترك مع «إلهة اليونان» في تحقيق غاية كلية واحدة، ولكنّه يشترك مع تصور اليونان في أنّ هذه الغاية غاية جزئية متناهية، غاية بشرية تنتمي إلى هذا العالم، وهذه الغاية الواحدة المتناهية الدنيوية تظلّ، مع ذلك، تتّسع حتى تصبح كلية في مجالها، حيث لا يمكن إلا أن تكون هي الدولة، لكنّها ليست الدولة بوصفها هيئة منظمة تنظيماً عقلياً، وإنّما هي الدولة بوصفها قوة كلية تُخضِع كل الشعوب لسيطرتها. ويجسّد جوبتير هذه الفكرة، فغايته أن يسود الشعب الروماني، ويسيطر سيطرة كاملة، ومع ذلك هناك كثرة من الآلهة تخدم غايات جزئية، ولا يمكن أن يعني التوفيق بين ذلك وبين السيادة كغاية وحيدة، إلا أنّ هذه الغايات الكثيرة تخدم الغاية الواحدة، وأنّ جميع الآلهة تخدم جوبتير. لقد كانت آلهة الإغريق حرة مستقلة مرحة، أمّا آلهة الرومان فقد هبطت إلى مستوى الوسائل، فهي ليست جميلة، لكنها نافعة ومفيدة، وهي تخدم غايات لا حصر لها تتفق كلها مع الغاية

(1) ستيس، ولتر، فلسفة هيجل، ص712-713. و: حنفي، حسن، في الفكر الغربي المعاصر، ص176.

الواحدة للدولة. وما دام هذا الدين هو دين المنفعة، فإنّ كلّ ما هو نافع ومفيد مقدّس، لكنّ الغاية الكلية هي غاية الدولة، وهي السيطرة والسيادة، فليس غريباً إذاً أن تُعبد القوة؛ لأنها تجسد الغاية التي هي الإمبراطور بوصفه إلهاً[1]، وسلطة الإمبراطور تفوق سلطة الآلهة؛ لأن جميع السلطات تركزت في شخصه، كل الإلهي بات حاضراً في هذا الكائن المحدود.

يؤرخ هيغل لمرحلة ظهور ديانات الفردية الروحية، وانتهاء الديانات الطبيعية بحادثة رمزية يستقيها من الأساطير، ويَعدّها مفصلاً بين حقبتين ونمطين في ممارسة الدين، وهي السؤال الذي يوجهه إلى أبي الهول المصري أوديب اليوناني حول «طبيعة» الكائن، وتكون النتيجة حلّ اللغز، فالحل الذي يقدّمه أوديب هو أنّ ذلك الكائن هو الإنسان، أو الروح الذي يعرف نفسه. ويترنّح أبو الهول المصري مقتولاً من رجل يوناني، فحلّ اللغز بمضمونه يعني الانتقال من الطبيعة إلى الروح. هذه هي الحادثة التي تقسم تاريخ الأديان السابقة. أما اللحظة الرمزية، التي بها يعلن انتهاء حقبة الدين الفردي الروحي، وبدء الدين المطلق، فهي لحظة التناقض في نفس الإنسان الروماني، الذي جُرّد من كينونته وسلطته ومستقبله؛ لأن كلّ شيء تركّز في الإمبراطور، وهكذا ينشب تناقض بين القوة والمنفعة من جهة، والإحساس بالضياع وعدم وجود ذات فاعلة وما يرضيها من جهة أخرى، فيظهر شكل يعبر عن التصور الجديد الذي سيكون هو الدين المطلق الحقيقي للروح. الدين المسيحي[2].

3-3-3- الدّيانة المطلقة/المسيحيّة: التجلّيات الخالصة للروح:

تُعدّ المسيحية، في تصوّر هيغل، الديانة المطلقة بامتياز؛ ذلك أنّها تركّزت فيها كلّ الديانات السابقة، وانصهرت فيها كلّ أشكال التعبير الديني،

---

(1) غارودي، فكر هيغل، ص236.

(2) ستيس، ولتر، فلسفة هيجل، ص716.

فأصبح مضمونها هو الحقّ المطلق. والتحديد الأساسي الموجود في المسيحية هو القول إنّ الله هو الروح العيني، فما تنبأت به الديانات القديمة في شيء من الغموض، أصبح الآن واضحاً تماماً، والروح العيني هو، وفقاً للحظات الفكرة الشاملة، يتمثّل في أنّ الكلي ينشطر إلى الجزئي، الذي يعود ويتّحد مع الكلي في الفردي، فالكلي هو الفكرة المنطقية، وهي تظهر في التمثيل المسيحي على هيئة الله كما هو ذاته، قبل أن يخلق العالم، والخطوة الثانية أن يصبح الكلي جزئياً؛ أي أن يخلق الله العالم أو الطبيعة بما في ذلك الإنسان إلى الحد الذي يكون فيه الإنسان متناهياً، وجزءاً من الطبيعة، ثمّ يعود الجزئي إلى الكلي في النهاية. وتلك، فيما يرى هيغل، هي: الكنيسة، وهذه الدوائر الثلاث (الله كما هو في ذاته، والعالم، والكنيسة) تظهر في منظومة هيغل على أنّها مملكة الأب، ومملكة الابن، ومملكة الروح[1]. هذا الانقسام الرمزي، والالتحام ثانية في الذات الإلهية وتجلّياتها هو الذي يشكّل لبّ الدين المطلق في منظور هيغل، وهذا ما تقدّمه المسيحية، ففيها تظهر فكرة الله على أنّها «فكرة إله حقيقي، فكرة شخص، وبمزيد من الدقة روح، وما هو من قبيل الروح يجسده التصور الديني في شكل ثالوث هو في الوقت نفسه وحدة»[2].

الدين المطلق هو نهاية تطوّر الأديان كلّها، وقد جسّدته الديانة المسيحيّة، فاستطاعت بذلك تجاوز حسيّة الدين الطبيعي وماديته؛ فالدين المسيحي ممارسة متسامية تترفع عن كلّ أشكال الحسّ والصورة، لأنّه دين الوحي، الدين الوحيد الذي تلقى رسالته من السماء، إنّه دين الكلمة؛ إذ تتجلى فيه باعتبارها لفظاً كونياً يظهر في التاريخ متجسداً في شخص المسيح، وعليه إنّ الكون كلّه مظهر للكلمة، في الديانة المطلقة يظهر الدين موضوعاً لذاته وبذاته، هو دين الروح لذاتها وبذاتها، لأنّ الدين الحق هو وعي الروح

(1) المرجع نفسه.
(2) حنفي، حسن، في الفكر الغربي المعاصر، ص176.

ذاتها؛ أي أنه الفكرة المطلقة، وهذا لا يحضر إلا في المسيحية، فهي بهذا الديانة الروحية اللانهائية[1].

يقيم هيغل قوله بأفضليّة الديانة المسيحية على غيرها من الديانات على أساس فلسفي يستمد نسغه من نظام الجدل في فلسفته؛ فهو يرى أنّ لنشأة الروح الواعي بذاته، من حيث هو روح، أصلاً مزدوجاً: هنالك من جهة عملية اغتراب «الجوهر» عن ذاته، وهنالك من جهة أخرى حركة عكسية، وهي اغتراب «الذات» عن نفسها، وتساميها إلى مستوى الماهية. ومؤدّى كلّ هذا أنّ من شأن الماهية أن تجعل من ذاتها وعياً بالذات، كما أنّ من شأن الوعي بالذات أن يجعل من ذاته ماهية. وهذه الحركة المزدوجة هي ما عبّر عنه ظهور «المسيح» في التاريخ، باعتباره إلهاً وإنساناً في آنٍ واحد. وآية ذلك أنّ الله بوصفه ماهية مجرّدة استحال في شخص المسيح إلى وعي بالذات، دون أية وساطة يكون مصدرها ناتجاً عن الوعي؛ بل على نحو مباشر وفقاً لضرورة حسيّة تكشف وحدة الطبيعة البشرية والطبيعة الإلهية، ولكنّ الإنسان استطاع أيضاً أن يتسامى بنفسه، في شخص المسيح، إلى مستوى الماهية، وبذلك تجاوز ذاته من حيث هو كائن متناهٍ. والوحدة بين الماهية والوعي هو ما كشفت عنه رسالة المسيح، سواء أكان ذلك في مولده، أم في حياته، أم في موته، أم في بعثه، أم في تجلّيه على شكل جماعة روحية؛ أي جماعة كنسيّة. وعلى هذا إنّ الروح الواقعي للعالم بلغ في المسيحية مرحلة المعرفة التامة بوحدة الطبيعتين البشرية والإلهية. فالحضور الحسي للمسيح هو تعبير عن وضعيّة الديانة المسيحية، بدليل قول المسيح: «من رآني فقد رأى الأب». وعلى الرغم من أنّ الوعي المؤمن لا يرى في المسيح سوى وعي ذاتي بشري، ما يراه ويلمسه ويسمعه هو الألوهيّة نفسها، فكأنّه يرى «الله» بلحمه ودمه. وهنا يدرك الحدس الديني وحدة الجوهر والذات، أو الحسي والروحي، أو الكلي والجزئي، أو اللامتناهي والمتناهي. وحين يدرك الوعي

(1) إبراهيم، زكريا، هيجل أو المثالية المطلقة، ص429-430.

الذاتي وحدة الله والإنسان، فإنه لا بد من أن يصل إلى معرفة الله بوصفه روحاً[1].

على هذا تُفهم الأبعاد الكاملة لقول هيغل: «لا يستطيع الخيال المسيحي أن يمثل الله إلا بإعطائه شكلاً بشرياً، وتعبيراً روحياً؛ لأنّه يتصوّر الله بالذات روحاً متركزاً في ذاته. والتعيين أشبه ما يكون بجسر يسمح بالوصول إلى التمثيل وإلى التظاهر الخارجي»[2]. يدرس هيغل كلاً من الله والعالم والكنيسة على النحو الآتي:

3-3-3-1- الله: مملكة الأب:

درس هيغل طبيعة الله في ذاته قبل أن يخلق العالم؛ أي الله بوصفه فكرة شاملة، وللفكرة جوانب ثلاثة، ومن ثمّ للّه في ذاته جوانب ثلاثة، فالله بما أنّه كليّ فهو الأب، والكلي يخرج الجزئي من ذاته؛ أي أنّ الله بوصفه أباً يخرج الله بوصفه ابناً، والجزئي يعود إلى الكلي، وهو بذلك يصبح الفردي؛ أي أنّ الله هو الروح القدس. فالفكرة، إذاً، تتضمّن ثلاث لحظات، ويتجلّى ذلك في الديانة المسيحية في عقيدة التثليث. فالله واحد لا ينقسم، ومع ذلك الله ثلاثة أشخاص، ولكنّ الابن والروح ليسا مختلفين عن الأب؛ لأنّ كلاً منهما ليس جانباً لله، لكنّه الألوهية كلها. وهكذا، القول إنّ الله ثالوث هو قول متضمّن بالضرورة في القول إنّ الله روح؛ لأن الوحدة العينية لهذه اللحظات الثلاث للفكرة هي بالضبط الروح[3].

يصوغ هيغل أساس فكرة الله وتجلياته انطلاقاً من القول: إنّ في قلب المطلق ثمّة تجريد أولي هو تجريد الفكر المحض، وهذا الفكر، من حيث إنه في ذاته، روح وليس مجرد ماهية أزلية بسيطة، بل هو منذ البداية نوع من

(1) إبراهيم، زكريا، هيجل أو المثالية المطلقة، ص429-430.
(2) هيغل، المدخل إلى علم الجمال، ص130.
(3) ستيس، ولتر، فلسفة هيجل، ص717.

الآخر، وبوصفه هذا، إنه «لوغوس». وبحسب الوعي المسيحي، إنّ الله قبل خلقه العالمَ ما هو إلا «ثالوث». ويقدم ذلك الوعي تصوراً متكاملاً عن علاقات طبيعية بين الأب والابن. أمّا اللوغوس فهو الفكر في ذاته، إلا أنّه لا يقوم دون الطبيعة، وكلّ هذا يعني أنّ اللوغوس لا يوجد لذاته؛ أي لا يمكن أن يصبح روحاً، إلا إذا اغترب عن ذاته، وهيغل لا يستخلص العالم من اللوغوس؛ بل هو يقرّر أنّ كلاً من اللوغوس والطبيعة يتطلّب الآخر. وفي فلسفته إنّ كلاً من اللوغوس والطبيعة يفترض الآخر، دون أن يكون في الوسع وضع الواحد منهما من دون الآخر؛ بل دون إمكان تصوّر قيام أية صورة من صور «العلّية» بين اللوغوس والطبيعة. اللوغوس لا يقوم من دون الطبيعة، كما أنّ الطبيعة لا تقوم من دون اللوغوس، هما إذاً يشكلان وحدة كلية؛ لأنّ الواحد منهما أو الآخر هو من جهة عين ذاته، ومن جهة أخرى أكثر من ذاته، هما يمثلان مجتمعين صميم «الروح».

واللوغوس هو «الكلي» الذي ينكر ذاته باعتباره طبيعة، بمعنى أنه تجريد للفكر المحض الذي يضع ذاته بوصفه فكراً محضاً، مستبعداً الطبيعة في صميم عملية وضعه لذاته، وليس هذا التجريد صنيعة الفهم البشري وحده؛ بل هو كامن في صميم المطلق نفسه. وإذ كان من شأن المطلق أن يضع ذاته باعتباره «لوغوس»، فذلك لأنّه من شأنه أن ينكر ذاته باعتباره «طبيعة»، ولكنّه يعمد، عن هذا الطريق عينه، إلى وضع «الطبيعة» في مقابل ذاته، وكأنّه لا يستبعد «الطبيعة» من ذاته إلا لأنه يحملها في ذاته، ويفترضها سلفاً. وبالمثل، يمكن القول إنّ «الطبيعة» هي «الكل» الذي يسلب ذاته باعتباره «لوغوس»، ومن ثمَّ إنها تعارض ذاتها مفترضة وجود ذلك «اللوغوس» الذي تضعه في مقابلها. ومن هنا إنّ «الطبيعة روح مستتر»، أو هي في ذاتها عين «اللوغوس». وعلى أيّة حال، ينفي هيغل وجود سبب يخلق بمقتضاه اللوغوس الطبيعة، وهو لا يقرّر عملية استنباط يتمّ عن طريقها الانتقال من «اللوغوس» إلى «الطبيعة». ويفضي الجدل بهيغل إلى القول إنّ اللوغوس الذي هو فكر،

والعالم الذي هو طبيعة كلّ موحّد، وهما من طبيعة واحدة؛ لأنه لا قيام للفكر من دون ذلك العالم الذي يمارس فيه الفكر فعله، كما أنّ العالم بدوره شفاف أمام الفكر، وغاية فلسفة الروح عند هيغل هي إظهار كيف أنّ «العقل» هو «النسيج الأصلي» الذي يتكوّن منه الوجود الواقعي[1].

3-3-3-2- العالم: مملكة الابن/ المسيح:

تنتقل الفكرة المنطقية إلى الطبيعة، ولكن ذلك لا يحدث في الزمان، وإنما هو تطور منطقي خالص، وهذا الانتقال تمثله المسيحية بطريقة حسية على أنّه شيء حدث، أو أنه خلق الله للعالم. ولا بد من أن يظهر ذلك كما لو كان فعلاً عرضياً تعسفياً لله، وعلى أنه إمّا يكون قد خلق العالم وإما لم يخلقه. والواقع أنّ هناك ضرورة منطقية هي التي جعلت الفكرة تخرج من نفسها إلى الآخر. أمّا خلق العالم فهو يكمن في طبيعة الله نفسه، والقول إنّ هذا العالم لا بد من أن يبتعد عن الله، ثمّ لا بد له في النهاية من أن يتصالح معه؛ هذا القول يكمن كذلك في طبيعة الفكرة، لكنّه يُعرض هنا على أنّه تاريخ مقدس أو خطة إلهية للحوادث التي تقع في العالم. فالعالم هو آخر الله، أو بعبارة أخرى؛ الكلي يسمح للجزئي بأن يخرج منه، وبأن يكون مستقلاً وحراً، ومن هنا تظهر القسمة، ويظهر الانفصال بين الكلي والجزئي، وذلك يتجلّى في التباعد والاغتراب بين الله والعالم.

يتمثّل هذا التباعد عند الإنسان في فكرة السقوط، على اعتبار أنّ الإنسان جزء من الطبيعة. يقتضي الابتعاد بالضرورة المصالحة والتوفيق، فلا بدّ للإنسان من أن يعود إلى الله، ويتمّ هذا التوفيق في الفكرة الشاملة بعودة الجزئي إلى الكلي في لحظة الفردية؛ أي أنّ العقل البشري في انفصاله عن الله يتّحد في الوقت نفسه مع الله؛ لأنه ليس عقلاً جزئياً متناهياً فحسب، بل هو كذلك عقل كلي لامتناهٍ، فالكلي موجود في العقل البشري على أنه

---

(1) إبراهيم، زكريا، هيجل أو المثالية المطلقة، ص435، 452، 454.

المركز أو الجوهر، وهذا التوفيق، أو الوحدة الجوهرية، بين الله والإنسان يظهر في الدين المسيحي من خلال عقيدة: التجسيد، وموت المسيح، وقيامته وصعوده. فالله ليس كلياً مجرداً، ولكنه يخرج إلى الجزئي، ويدخل في العالم المتناهي، ويصبح حياً، وفي استطاعة الوعي المألوف أن يجد في شخصية المسيح التوحيد بين الله والإنسان كحقيقة حسّية مباشرة، لكنّ الله لا يصبح متناهياً فحسب، وإنما يسير مع التناهي إلى أقصى مداه فيذوق الموت. فالسلب والآخرية والتناهي تشكّل جانباً من جوهر الله نفسه، وهي عنصر ضروري في فكرة الله بوصفه روحاً، لكنّه يقوم من الموت مرة ثانية ويصعد إلى الأب؛ أي أنّ الكلي الذي أصبح جزئياً يعود الآن إلى نفسه. في هذا العمل نجد أنّ الجزئي الذي انشطر من الكلي يصبح متّحداً معه، ويتمّ التوفيق والمصالحة، وبهذا يتم التغلب على التباعد بين الله والإنسان[1].

إنّ ملكوت الابن هو أولاً عالم الخلق والإنسان والطبيعة، وهو ثانياً عالم الإنسان والمصالحة، الأول يمثّل حركة السقوط والطرد والحرمان، والثاني يمثل عالم الرفع والرجوع والفداء عن طريق الابن. فالخلق تتبعه المحافظة على العالم الذي هو لحظة من لحظات الفكر. في العالم الأول ينشأ الإنسان في الحالة الطبيعية كإنسان مباشر تجريبي خارجي، خاضع للظروف الطارئة، غارق في الحس، لم يكتشف الفكر بعد، وبعد الفداء بالابن يتحوّل الإنسان إلى إنسان متوسط داخل الفكر، ويكتشف الذاتية والحرية. وأخيراً يتغلّب الخير على الشر، والبعث على الفناء، وما الخلود إلا وسيلة لرتق الفصم الأول[2].

3-3-3-3- الكنيسة: مملكة الرّوح:

أصبح الله والإنسان شيئاً واحداً، وتتمثّل وحدتهما بالصورة الآتية: إنّ روح الله توجد في الإنسان، لا الإنسان بوصفه إنساناً فردياً، وإنما في جماعة

(1) ستيس، ولتر، فلسفة هيجل، ص718-719.

(2) حنفي، حسن، في الفكر الغربي المعاصر، ص177.

من الناس. وتحديداً في الكنيسة، فالروح القدس يوجد بالفعل في كنيسة الله. وإذا كانت مملكة الله هي الفكرة المنطقية، أو هي الله قبل أن يخلق العالم، في حين أنّ مملكة الابن هي الفكرة في الآخر؛ أي الطبيعة، فإنّ مملكة الروح بوصفها اللحظة الثالثة، وهي لحظة الفردية، إنما هي وحدة اللحظتين؛ أي الكنيسة، لأن الكنيسة هي من ناحية روح الله الخالص، وهي من ناحية أخرى موجودة وجوداً فعلياً في العالم، فهي مملكة الله على الأرض، مملكة الروح؛ إذ ينكشف الله في العالم المحدود، ويحصل التصالح بين المتناهي واللامتناهي، فالروح تعيش في شراكة الذين يملكون الوحي[1].

الكنيسة كما يقول لوك: «جماعة حرة مؤلفة من أناس اجتمعوا بإرادتهم لعبادة الله على النحو الذي يرونه مقبولاً عنده وكفيلاً بتحصيلهم النجاة»[2]، أما هيغل فيوسع دلالة الكنيسة، فهي عنده: الأمة أو الجماعة. ومعنى القول إنّ المسيحية دين الروح أنها دين الجماعة الإنسانية، وأول عمل للروح في الجماعة هو تحديد ذاتيتها عن طريق الشعائر. وفي تصوّر هيغل إنّ الشعائر المسيحية مختلفة عن الشعائر في الديانات الشرقية، فهي في المسيحية تُحيي الروح لأنها فعل حر. أما في الديانات الشرقية فإنّ الشعائر تفرغ الروح من مضمونها؛ لأنها فعل إجباري واضطراري، في المسيحية إنما الشعائر فعل فردي، ترتفع من خلالها الفردية حتى تصل إلى الله. فيما هي في الديانات الشرقية فعل عام، لا تعلو فيه النفس فوق الطبيعة. لذلك كانت عقيدة خلود النفس في المسيحية عقيدة جوهرية بفضل المسيح، موته، آلامه، وصعوده إلى السماء، والعمل الثاني للروح هو تكوين الجماعة وتأسيسها على يسوع المسيح ابن الله الذي أرسله إلى العالم. أمّا العمل الثالث للروح فهو وجود الجماعة، فالجماعة هي الروح الموجودة؛ أي وجود الله من حيث هو جماعة، تبدأ الجماعة بالإيمان، وهو صورة الحقيقة الموضوعية، ثمّ تأتي

---

(1) غارودي، فكر هيغل، ص240، و: ستيس، ولتر، فلسفة هيجل، ص720.

(2) لوك، جون، رسالة في التسامح، ص73.

التعاليم، وتؤدي دورها في إنشاء العواطف والانفعالات. الجماعية هي الكنيسة. ويسوّغ هيغل وجودها وأفكارها وأعمالها بطريقة مقاربة لما قام به اللاهوت من قبل[1].

إنّ وضع هيغل الديانة المسيحيّة في نهاية سلّم ترتيب الأديان، باعتبارها الديانة المطلقة التي هي خلاصة الأديان السابقة، هو نوع من الحكم على أنّها الديانة الأفضل، وغاية ذلك الدفاع عن المسيحية مقابل الأديان الأخرى، كما يقول حنفي، فإذا عرفنا أنّ الدين المطلق عند هيغل هو دين الوحي، يتضح أنه يجرد الأديان الأخرى من أصولها السماوية، ويعدّها ديانات تاريخية. فإذا كان هيغل يتحدّث عن الديانة الطبيعية على أنّها خاصة بالشعوب الشرقية، والديانة الفردية الروحية على أنّها خاصة باليونان والرومان، فإنّ حديثه عن الديانة المطلقة إنّما القصد منه الديانة المسيحية كما تجلّت في الغرب. وهنا يخلط هيغل بين الحضارة الغربية الحديثة والديانة المسيحية، ويَعدّهما كلاً موحداً، وفكرة الترتيب المتدرّج للأديان والفنون والفلسفات من الشرق، مروراً باليونان والرومان، وصولاً إلى الإمبراطورية الجرمانية، يُراد منه القول إنّ المسيحية والأمة الجرمانية هما الوارثتان لكلّ الديانات والحضارات السابقة؛ إذ تتمركز هنا خلاصة الفكر البشري.

إلى ذلك، إنّ هيغل أشبه باللاهوتيّين يكشف عن غرضه وهو الدفاع عن المسيحية، مركزاً على جانب العقيدة فيها، ولاسيما التركيب الثلاثي: مملكة الأب، مملكة الابن، مملكة الروح، الأمر الذي يؤكّد أنه تقريظ لمقولة التثليث والدفاع عنها. والواقع أنّ الخطاب اللاهوتي كان حاضراً في «فلسفة» هيغل الدينية، حينما يتحدّث عن التجسيد والخلاص والفداء والخطيئة والطرد والحرمان والسقوط. وهو يعتمد على النصوص الدينيّة وكأنّه أحد المفسرين للكتاب المقدس، معتمداً على إنجيل يوحنا، المعروف بإيمانه بالمسيح

(1) حنفي، حسن، في الفكر الغربي المعاصر، ص178.

الكوني، وهو الكلمة المتجسّدة التي جعلها هيغل الفكرة الشاملة في فلسفته. وبذلك قضى هيغل، كما يخلص إليه حنفي، على كلّ اتساق عقلي في خطابه؛ لأنه حشد البراهين لتثبيت حجة سلطة النص وسلطة الكنيسة[1]. وبهذا قاد النسق المنطقي في فلسفة هيغل إلى نهاية محدّدة فيما يخصّ فلسفة الروح، وهو إقصاء أهمية الأديان الأخرى، جاعلاً المسيحية، كما أنتجها اللاهوت في العصور الوسطى، المركز الذي يشع منه الفكر الديني باعتبارها الديانة المطلقة والخالدة والأبدية في مسار التاريخ البشري؛ لأن المسيحية، كما جاء في (**علم ظهور العقل**)، هي«الحقيقة المطلقة»[2].

تستمد «مملكة الروح» الهيغليّة مكوناتها من «مدينة الله» الأوغسطينية. وامتثال هيغل لأوغسطين في هذا الموضوع غاية في الوضوح. إنّ «مدينة الله» منتصرة دائماً عبر التاريخ منذ آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى. هي مدينة الأنبياء الذين حملوا الوحي فآمن الناس بهم، أما مدينة الأرض فهي المسؤولة عن الهزيمة بأخلاقها الوثنية التي تقوم على القوة وليس على الحق. وما من قوة إلا فوقها قوة. في «مدينة الله» يعرض أوغسطين جوهر التاريخ الإنساني باعتباره صراعاً بين مدينة الله، الجماعة التي تستلهم أفعالها من الفضل الإلهي، ومدينة الأرض القائمة على حبّ الأشياء الزمنية. وهو صراع ينتهي بانتصار مدينة الله[3]. والجدير بالذكر أنّ هذا المعنى ظلّ ملازماً الفكر اللاهوتي-الفلسفي. وإذا كانت مدينة الله الأوغسطينيّة مشتبكة في صراع تاريخي يتّصل بواقع النزاع بين الدولة والكنيسة في نهاية القرن الرابع وبداية القرن الخامس، فإنّ «مملكة الروح» الهيغليّة كانت لها طموحات أكبر، فقد أصبحت لها طموحات كونية، فهي، ممثلةً بالكنيسة في صفائها الأصلي، غربية، والعالم خارج أوربا بالنسبة إليها «مدينة أرضية».

(1) المرجع نفسه، ص169، 178.

(2) هيغل، فينومينولوجيا الروح، ص94.

(3) حنفي، حسن، مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة، 1991م، ص183.

مع بداية العصر الحديث، وتفاعل الأسباب الداخلية في أوربا، أخذت «مدينة الله = مملكة الروح = الكنيسة» توسع مديات نفوذها، كما هو الحال بالنسبة إلى التوسعات الاقتصادية والعسكرية. وحيثما لا يمتثل أحد في ولائه للكنيسة فمحكوم عليه أن يعيش عذاب مدينة الأرض وقهرها. وفي هذا الإطار قامت حملات التبشير بوظيفة تهديم الأنساق الدينية والثقافية في مناطق واسعة من الأمريكيتين وأفريقيا وآسيا، باعتبارها أنساقاً محمّلة بمضامين وثنيّة أو أسطورية، واستبدالها بنسق مأخوذ عن «مدينة الله»، النسق المحمل بلاهوت الكنيسة. «مملكة الروح» تناظر تماماً «مدينة الله» فهي الخلاصة الأخيرة لكلّ الممارسات الدينيّة، بدءاً من الممارسات الطبيعية، مروراً بالديانة الفردية الروحية، وصولاً إلى الديانة المطلقة. فيها يتحقق حلم الإنسان وجوهره وكلّ غاياته. وكما هو واضح إنّ هذا التفاوت القائم على التفاضل سيضع مسألة الأديان في سلّم متدرج تشكل الديانات الأفريقية والآسيوية النقطة الباهتة والمنحطّة الواقعة في أسفله، في حين تتبوأ المسيحيّة المكانة العليا فيه. وهذا التفاضل سيمنح شرعية منطقية وأخلاقية -إذا أُخذ به- للقائلين بضرورة استبعاد الأديان الأخرى؛ لأنّ المسيحيّة هي دين الوحي الحقيقي الذي تجلّت فيه، بأفضل الصور الممكنة، الحقيقة الإلهية، ونموذجها المعبر عنها هو الكنيسة التي هي مرّة «مدينة الله»، وأخرى «مملكة الروح».

3-3-4- فلسفة هيغل والحيثيات اللاهوتية:

إعادة إنتاج الممارسة الدينيّة وتأويلها على أنّها تجليات واعية وغير واعية للعقل بحثاً عن الروح المطلق، جعلت هيغل يدمج العنصر الديني في مسار التاريخ الإنساني بوصفه وسيلة رمزية غايتها استكناه حقيقة تلك الروح وماهيتها. ومن هذه الناحية، حوّل الدين إلى فكر، ثمّ حوّل الفكر إلى وجود، ولم يكتفِ بتأسيس الإيمان بالله وبخلود النفس على أساس عقلي كما فعل ديكارت، كما لم يكتفِ بالحديث عن الدين في حدود العقل كما فعل كانط؛

بل تحدث عن الدين باعتباره هو الفلسفة، كما نظر إلى العقيدة باعتبارها هي الوجود، ولم يجعل العقل معارضاً للإيمان وهادماً للعقائد كما هو الحال في فلسفة التنوير لدى المفكرين الأحرار؛ بل وحّد بين العقل والوحي، وأصبح الدين لديه كلّ شيء، ليس له مجال خاص منفصل عن الوجود. فلسفة هيغل لو نُظِرَ إليها من ناحية محتواها، فليس ثمّة فرق بينها وبين الدين بوجه عام، والمسيحيّة بوجه خاص، حتى أنه يمكن القول إنها دين مقنّع، فغرض هيغل (التأكيد لحنفي) هو الدفاع عن العقيدة المسيحيّة، وعرضها عرضاً عقلياً، لم يكن العقل إذاً هو نقطة البداية عند هيغل؛ بل كان القنوت البروتستانتي والإيمان المسبق، فهو يؤمن أولاً بالدين المسيحي وبعقائده إيماناً باطنياً بشهادة الروح على ما يقول البروتستانت، إيماناً لا أثر فيه للشك أو التردد. ومن هذه الناحية إنّ فلسفة هيغل «أكبر دفاع عن العقيدة المسيحية في تاريخ الفلسفة الأوربية كلها حديثة ومعاصرة»[1].

الدين عند هيغل مركز الحياة الشعورية؛ لأنه إحساس بالله، الدين هو عملية تحرير للشعور أو شعور بالحقيقة، وفي هذا يصدر هيغل عن القديس أوغسطين، الذي يرى أنّ الله يظهر في النفس، ولهذا هو يتحدّث عن الدين كظاهرة شعورية. وهذا الأمر هو الذي جعله يركّب فلسفة للدين يهدف منها إلى حلّ التعارض الذي وضعه فلاسفة التنوير بين الفلسفة والدين، وإلى أن الدين ينتهي حتماً إلى الفلسفة، وأنّ الفلسفة تؤدّي بالضرورة إلى الدين. إنّ فلسفة الدين إذاً ضرورية لحلّ هذا التعارض الذي دفعته فلسفة التنوير إلى الأمام. إنّ مهمة الفلسفة الدينية أن تحل كلّ النتائج المترتبة على هذه الثنائية المكينة في الفلسفة الغربية، ففيها يلتقي الطرفان؛ لأنها قائمة على الذات وعلى الشعور وعلى الحرية؛ أي أنّها تمثل التقاء الذاتية والموضوعية معاً، ولا تحتاج المسيحيّة إلى التوفيق لأنها تقوم عليه، وتقدّمه لغيرها من الديانات. إنّها ديانة تقوم على الشعور بالانقسام، في حين تقوم الديانات

(1) حنفي، حسن، في الفكر الغربي المعاصر، ص150.

الأخرى على وحدة الإنسان والطبيعة. المسيحية، بحسب هيغل، بعقيدتها في الخطيئة الأولى وفي الخلاص، هي التي تمثّل المصالحة بين الطرفين، فالتوفيق يتمّ أولاً عن طريق الإيمان وسلطة الوحي، ثم يتحول إلى المستوى العقلي، حينئذٍ تعود الذات إلى نفسها، ويكشف الفرد ذاته من حيث هو حرية.

المسيحية، كما يتصوّرها هيغل، تقضي على التعارض بين العاطفة والحدس المباشر من ناحية، وبين العقل والمعرفة من ناحية أخرى. وظيفة العقل هي الدخول في أعماق الإيمان؛ لأن التعارض بينهما يؤدي إلى اليأس بدل الأمل. فالعاطفة بلا عقل تنتهي إلى العنف والتعصب، والعقل بلا عاطفة وقوع في اللاهوت العقلي. إنّ الخلاصة الاستنطاقية لمتن الفلسفة الهيغلية هو أنّها: تبرير اللاهوت، وتثبيت عقائد الكنيسة، ومضمون العقيدة المسيحية والدفاع عنها، وبتبريرها عقلياً كما كان يفعل فلاسفة العصر الوسيط، ولاسيما عقيدة التثليث التي جعل هيغل منها شعاراً واضحاً أو مستتراً لفلسفته ولمنهجه، إنّه جعل «الإيمان أساساً للعقل، وجعل العقل خادماً للإيمان، حتى أنّ هيغل ليعتبر صاحب مدرسة في اللاهوت أكثر مما هو صاحب فلسفة في الأديان»[1].

يُفهم اهتمام هيغل بالدين إذا فُهمت فلسفته باعتبارها نسقاً متصاعداً ينشد المطلق، وكلّ عناصرها تتضافر في علاقات جدلية لتحقيق هذه الغاية، وعلى هذا هو يماثل بين موضوعات الفلسفة وموضوعات الدين؛ لأن «الموضوع فيها هو الحقيقة»[2]. وتشكّل هذه الفكرة بؤرة مركزية في فلسفته التي تتغذّى من عناصر دينية كثيرة، فموضوع الفلسفة لديه هو الروح وهي تعقل الحق، ولا موضوع لها سوى الله، وهي في جوهرها قداس إلهي، إنّها لاهوت

(1) المرجع نفسه، ص181. وقد ترددت جملة الأفكار هذه في: ص145، 149، 151، 153، 156.

(2) هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، ص45.

العقل، القداس الأكبر للفكر[1]. ويشكل الجانب الديني البطانة الداخلية لفلسفة هيغل، وحضور الدين في ثنايا أفكاره ظهر في فترة مبكرة من حياته[2]. ويشير العروي إلى أنّ الدارسين نبهوا إلى الجانب الثيولوجي في كتابات هيغل الشاب، وبيّنوا علاقة مفهوم الجدل والوساطة عنده بمفهوم التجسيد في كلاميات النصارى[3]. وتطفح فلسفته بالروح الدينيّة، التي تترسب بوصفها المضمون الأساس فيها، وعلى هذا أكّد شفايتزر حينما ذهب إلى «أنّ النظرة الكونية لهيغل إنما تصوف فوق أخلاقي»[4]. إلى ذلك يضيف غارودي أنّه عند هيغل «يكشف الدين برموزه المحتوى العقلاني للفلسفة»[5].

هذا التداخل والاندماج الذي كشفه العرض والتحليل لمجمل منظومة هيغل الفلسفية، والذي أكّد غزارة الفكر الديني في فلسفة هيغل، كان أثار انتباه الباحثين. فغارودي نفسه كان تساءل ما إذا كانت فلسفة هيغل لاهوتاً أم مذهباً إنسانياً، وقاده البحث والاستقصاء إلى تثبيت الازدواجية القائمة في صلبها، بتأكيد أن هيغل حاول التوفيق بين الدين والفلسفة؛ لأنهما عنده الوسيلة التي يستطيع بها الإنسان أن يدرك الروح المطلق؛ ولأن الدين هو حضور الله في العالم؛ أي حضور اللامتناهي في المتناهي، فإنّ الشعوب أودعت فيه خلاصة أفكارها عن العالم وعن الروح المطلق، وعمّا هو في ذاته ولذاته، أودعت فيه ما تتصور أنه جوهر وماهية لكل من الطبيعة والروح،

(1) هيغل، فكرة الجمال، 1: 12، 21.
(2) لمتابعة اهتمام هيغل المبكّر بالدين، نحيل على: الشين، يوسف حامد، مبادئ فلسفة هيجل.
(3) العروي، عبد الله، مفهوم التاريخ، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1992م، 2: 327.
(4) أشفيتسر، ألبرت، فلسفة الحضارة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الأندلس، بيروت، 1980م، ص265.
(5) غارودي، روجيه، النظرية المادية في المعرفة، ترجمة إبراهيم قريط، دار دمشق، دمشق، ص11.

وأخيراً إنّ الشعوب، كما يقول هيغل[1]، ودعت في الأديان وجهة نظرها الخاصة بموقف الروح الإنساني أو الطبيعة الإنسانية من هذه الموضوعات: من فكرة الألوهية وفكرة الحقيقة.

3-4- التمركز الفلسفي: الهيغلية ونهاية مسار الفكر البشري:

يضع هيغل الفلسفة في المقام الأعلى والأخير من فلسفة الروح، فهي الوسيلة الأكثر قدرة من غيرها في إدراك فكرة الله باعتبارها صورة مطلقة، وهي تختلف في درجة التعبير عن ذلك المضمون إذا ما قورنت بالفن والدين، ففيما يعبّر الفن عن المطلق بوصفه موضوعاً، ويعبّر عنه الدين تمثيلاً، فإنّ الفلسفة تعبّر عن حقيقته كما هو؛ أي تعبر عنه على أنّه الفكرة المطلقة الخالصة. وهكذا، في الفلسفة ذاتها أصبحت الفكرة ذاتاً وموضوعاً في آن واحد. وبحسب هيغل، إنّ تطور الروح كلّه من اللحظة الأولى كان يدفعه هذا الدافع الوحيد، وهو عبور الهوّة التي تفصل بين الذات والموضوع، وفي الفلسفة تمَّ هذا العبور، وبه اكتمل تطور الروح، فالذات والموضوع اتحدا، وما دامت الفكرة اتخذت من نفسها موضوعاً لها فهي تتجلى على ما هي عليه، ولما كان لا بدّ للفكرة من أن تحقّق نفسها تحقيقاً كاملاً في الوجود الفعلي، وهي بذلك تبلغ منتهاها، فإنّ الروح الفلسفي ينظر إليه على أنّه الغاية التي يصل إليها مسار العالم[2]. باعتبار أنّ تاريخ الفلسفة إنما هو وصف للروح الساعية إلى تحقيق ذاتها، فإنّ هيغل يرى أنّ ذلك التاريخ يقدم مجموع الفكر أو شموله، وهذا المجموع هو الحقيقة؛ ذلك أنّ الفلسفة ما هي إلا دائرة مؤلفة من عدة دوائر، وتظهر الفكرة في كلّ دائرة جزئية من هذه الدوائر، لكنّ الدائرة ككل تتكون في الوقت ذاته عن طريق نسق هذه الدوائر الجزئية، وكلّ منها عضو ضروري في التنظيم كله[3].

---

(1) غارودي، فكر هيغل، ص234.

(2) ستيس، ولتر، فلسفة هيجل، ص723.

(3) هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، ص7.

يتدرّج التفكير الفلسفي استناداً إلى منطق الجدل، فالفلسفة لا تظهر مكتملة، إنما تتغذّى من تعارضاتها المسوقة بصيرورة نحو غاية الاكتمال النهائي، والصورة المكتملة للتفكير الفلسفي هي التي تتحقق فيها الفكرة الشاملة. ولما كانت جميع الفلسفات لم تضع في اعتبارها بلوغ هذا الهدف بصورته الشاملة التي ظهر بها في فلسفة هيغل، فإنّ الفلسفة الهيغليّة تمثل ذروة التفكير الفلسفي ونهايته المظفرة وإنجازه الأكبر في التاريخ الإنساني. وتصل فلسفة هيغل إلى هذه المرتبة؛ لأنه خلاصة مسار الفكر الفلسفي ونهايته. وذلك لأنها الفلسفة الوحيدة القادرة على إدراك المطلق على نحو مطلق، وكما أنه في الفن الرومانتيكي ترسبت كلّ إنجازات الفنون البشرية، وفي الديانة المسيحيّة اجتمعت حقيقة الأديان كلها، فإنّه في فلسفة هيغل انصهرت كل حقائق الفلسفة، ولهذا هي تمثل المرحلة الأخيرة للروح المطلق[1].

يستبعد هيغل الأصل الشرقي للفلسفة، قائلاً: «لا بد من شطب الفكر الشرقي من تاريخ الفلسفة»[2]. وعلى ذلك، يجعل من طاليس الأب الأول لكل تفكير فلسفي فبظهوره يظهر لأول مرة النزوع الفلسفي، وبذلك يُعدّ المدشن والمؤسس للفلسفة اليونانية التي تمثل المرحلة الأولى، ثمّ تأتي بعدها الفلسفة الأوربية الوسيطة، وأخيراً الفلسفة الغربية الحديثة. ولما كانت الفلسفة تسعى إلى إدراك الحقيقة المطلقة، وهي أسمى نشاط إنساني يهدف إلى تحقيق هذه الغاية، فإنّ تاريخ الفلسفة ما هو إلا كشف الأفكار حول المطلق، وعلى هذا تصبح المذاهب الفلسفية المختلفة كلها تعبيراتٍ تدريجية للصور التي يتجلى فيها المطلق، فتاريخ الفلسفة كما يراه هيغل يؤكد النتائج الثلاث الآتية:

---

(1) ستيس، ولتر، فلسفة هيجل، ص722.

(2) أورده: مروة، حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، 1985م، 1: 122.

1- لم يكن هناك في جميع العصور سوى فلسفة واحدة. أمّا الاختلافات فهي ليست سوى جوانب ضرورية لمبدأ واحد.
2- تعاقب المذاهب الفلسفية لا يرجع إلى المصادفة، وإنما يمثل سلسلة ضرورية لمراحل تطور العلم.
3- إنّ الفلسفة الأخيرة، في فترة من الفترات، النتيجة المنطقية لهذا التطور، ومن ثم، إنّ الحقيقة في أعلى صورها هي التي يقدمها الوعي الذاتي للروح عن نفسه، ولهذا نجد أنّ آخر فلسفة تتضمن بالضرورة الفلسفات التي سبقتها؛ لأنها تشمل في جوفها جميع المراحل السابقة[1].

ركّز هيغل كثيراً على فكرة الاطّراد أو الاستمرارية؛ لأنه بوساطتها يفسر المسار الفلسفي في العالم الذي ينتقل من التجريد إلى التعيين، فالمذاهب الفلسفية تعبر عن تجريدات، في حين أنّ المتأخرة تمثل فكراً عينيّاً يضم الأفكار الأساسية في المذاهب السابقة. وتطور المذهب عند هيغل يوازي تطور المقولات في المنطق، فالمنطق يبدأ من حيث يبدأ التاريخ الصحيح للفلسفة، وعلى هذا يبدأ تاريخ الفلسفة الصحيح بالمدرسة الإيلية التي تركزت فلسفتها في مقولة الوجود، وهي أول مقولة في سلم المقولات، وهي، في الوقت نفسه، أكثرها تجريداً وفقراً (يرى هيغل أنّ بذرة التفكير الفلسفي يمثّلها طاليس، الذي به بدأ الفكر يكف عن الالتجاء إلى فهم المطلق على أنه يسعى لتحقيق موضوعه، إلا أنه ما زال عاجزاً عن التمييز بين الذاتي والموضوعي). أما مقولة العدم، وهي المقولة الثانية، فتمثلها البوذية.

كان هيرقليطس أول من عبّر عن فكرة عينيّة تتضمن مقولتي الوجود والعدم، وهذه الفكرة العينية هي مقولة الصيرورة التي تتركب من المقولتين المذكورتين. وهكذا يمضي تاريخ الفلسفة معبراً عن سلسلة المقولات في صورة مذاهب فلسفية تندثر قشرتها الخارجية، ويبقى المبدأ الأساسي فيها

(1) إمام، إمام عبد الفتاح، دراسات هيجلية، ص372.

ليصبح عنصراً مكوّناً لمقولة أعلى، إلى أن تصل هذه السلسلة إلى قمتها في مقولة الفكرة المطلقة، وهي المقولة التي يعبّر عنها مذهب هيغل. وتبعاً لهذا إنّ تاريخ الفلسفة كلّ متصل الحلقات تدفعه ضرورة داخلية، وهو تقدّم عقلي تختفي فيه العرضية، فتاريخ الفلسفة محدّد تحديداً مطلقاً كتحديد الأفكار الشاملة تماماً، والقوة الدافعة لهذا التاريخ هي الجدل الداخلي لصور المذاهب الفلسفية، وهذا يؤكّد أنّ كل فلسفة كانت ولا تزال ضرورية، فليس منها ما اختفى وزال، وإنّما تدخل بوصفها عناصر إيجابية في كلّ واحد. وينبغي التفريق بين المبدأ والجزئي لهذه الفلسفات، وبين التحقق الفعلي لهذا المبدأ من خلال الخارطة الكلية، فالمبادئ باقية، وآخر فلسفة هي نتيجة لكلّ الفلسفات السابقة. ومن هنا، لا توجد فلسفة تمّ دحضها وتفنيدها؛ لأن ما يدحض ويفنّد ليس مبدأ الفلسفة، وإنّما ينصبّ التفنيد على القول إنّ المبدأ ليس له طابع نهائي[1]. سيفضي هذا النسق المتدرّج إلى اعتبار فلسفة هيغل ذروة النشاط الفلسفي؛ لأنها دمجت وصهرت وطوّرت وتمثّلت كلّ شذرات الفلسفات السابقة وعناصرها ومقولاتها ونتائجها. فإذا علمنا أنّ هيغل يضع هذه الفلسفة، باعتبارها آخر دوائر فلسفة الروح، فهذا يعني أنّ فلسفته هي فلسفة المطلق، فلسفة الله والكون والوجود وكل شيء.

علّق ستيس على النتيجة التي قررتها فلسفة هيغل بوصفها تاج الفلسفات كلها؛ بل النشاط الإنساني بأجمعه، قائلاً: إنّ هذه النتيجة تجعل هيغل يصل إلى لغز محير ما دامت تلك النتيجة تعني أنّ الغاية الوحيدة للكون كلّه بكلّ ما فيه من مدارات فلكية شاسعة لا بدّ من أن يصل في النهاية إلى الفلسفة الهيغلية. وهنا يقترح ستيس ضرورة أن تُستبدل بالهيغلية الفلسفة الحقيقية الأخيرة النهائية على نحو مطلق، والتي ستكون في هذه الحالة العلمَ بكلّ شيء، ومن ثمّ ستكون هذه الفلسفة مثلاً أعلى يصعب تحقيقه، لكي تبدو

(1) المرجع نفسه، ص370.

النتيجة التي توصل إليها هيغل أقل ألغازاً. فالعقل الفلسفي، الذي ينبغي أن يحيط علماً بكل شيء، لن يكون سوى العقل الإلهي، ولن يكون ملغزاً أن نقول إنّ غرض الكون هو التحقق الكامل للعقل الإلهي في الوجود الفعلي. والقول إنّ هيغل ينظر إلى مذهبه على أنه هو هذه المعرفة الأخيرة المطلقة قول يتضمن بغير شك عنصراً من عناصر المفارقة[1].

جاءت فلسفة هيغل باعتبارها خاتمة الفلسفات، فكلّ ما جاء قبلها إنّما كان محكوماً بغاية واحدة لا غير، وهي أن يكون رافداً في الفلسفة الهيغلية، وكلّ ما يأتي بعدها لا معنى له؛ لأنّه لن يعثر على مقولة أسمى من تلك تمثّلها هذه الفلسفة، وهي مقولة الفكرة الشاملة التي استُخلصت عبر مخاض طويل استمر آلاف السنين، وأسهمت فيه شعوب الأرض كلها، فتبلورت في صياغة شاملة ووافية ومعبرة عن المعنى الكلي للحياة. وبهذا توقف جريان الفكر البشري؛ لأنه بدأ يصب مياهه في هذا المحيط اللانهائي الذي هو الهيغلية. توقف الجدل لأنّ المقولة التي كان يريد أن يستخرجها خرجت فعلاً بصورة وحدة مركّبة أبدية، ليس لها أن تنقسم؛ لأنها لا تحتمل الانقسام، وعلى هذا توقفت تروس التاريخ وآلاته عن العمل؛ لأنها سعت منذ بدء الخليقة من أجل غاية واحدة ووحيدة وهي تحقيق الفكرة الشاملة، حيث يصبح بالإمكان إدراك المطلق إدراكاً عقلياً صافياً خالصاً بعيداً عن كل تجسّد وتخيّل؛ إذ تزال الحُجب، ويُنقض عمل المجاز، وتمارس المباشرة الحرة فعلها العقلي المحض في فعل الإدراك؛ إذ ستكون في آن واحد ذات الإدراك وموضوعه. وتدوم هذه الممارسة العقلية إلى الأبد؛ إذ لا تقدم لأنه ليس ثمة تناقض. وبما أنّ الهدف الحقيقي تم تحقيقه عبر عملية الاطّراد التاريخية طويلة الأمد، لا بد من بلوغ النهاية المنتظرة؛ إذ تذوب كل التناقضات في كتلة متجانسة لا تحتمل التناقض؛ لأنها الخلاصة الأخيرة والنهائية لكل التناقضات.

---

(1) ستيس، ولتر، فلسفة هيجل، ص723.

3-5- نقد الفلسفة الهيغلية:

3-5-1- نقد النسق المغلق:

أعلنت الفلسفة الهيغليّة عن نفسها في مطلع القرن التاسع عشر بوصفها أكثر الفلسفات شمولاً وسعة وخصباً. والحقيقة أنه لا يمكن، تحت أيّ اعتبار، القول إنّ فلسفة هيغل لم تكن كذلك، فقد اختزلت الفلسفات التي سبقتها إلى مجرد عناصر ومكوِّنات في نسقها العام، وأدرجتها في وظيفتها بعد أن أخضعتها لصيرورة التاريخ والوعي، وبذلك تجاوزت الفلسفات الأخرى في أنّها لم تكن فلسفة جزئية تعنى بمفاهيم محدودة، إنما اصطنعت إطاراً دمج المفاهيم كلها في جدل صاعد، حيث تُجدِّد المفاهيم ذاتها من خلاله بالتوالد المستمر الذي يدفعه التناقض. كما أنها لم تمتثل لوصف الواقع كما هو، إنما قدمت تفسيراً لكلّ شيء، وبهذا إنّها فلسفة لها وجهة نظر في الوجود مستخلصة من فروض منطقيّة تنطوي على كثير من الشمول والكلية. ولأنّها طرحت نفسها بوصفها فلسفة إنسانية، صار العالم مضمونها، فقدمت تفسيراً لكلّ الظواهر الطبيعية والاجتماعية والدينيّة والفنية والعقلية... إلخ. ويكشف نسقها العام عن خاصية الشمول المكينة فيها. كان أول أهداف فلسفة هيغل، فضلاً عن تفسير العالم، طرح فلسفة بديلة تقوم بإعادة الوحدة والانسجام للثقافة الغربية، التي تنازعها التياران العقلي والتجريبي، ولم تفلح الفلسفة الكانطية في حل التناقض فعلياً وعلى مستوى الممارسة.

حينما شرع هيغل في مهمته الفلسفية وجد العقل، وهو الفكر في أعلى صورة محكمة، ممزقاً تمزقاً عميقاً؛ ذلك أنّ كانط فصل الشكل عن المحتوى، والفكر عن «الشيء في ذاته»، وملكة المعرفة عن موضوع المعرفة. وكان هدف هيغل أن يجد حلاً لهذه التناقضات، وأن يعيد الإمساك بكل عناصر الفكر الفلسفي، ويمتلك كل عناصر العقل، تلك العناصر التي وصلت إليه في حالة من التفكك والتضارب. وهذا الهدف في حدّ ذاته هو الذي يحتضن منهج هيغل وفكرته المركزية ومؤداها: الوعي بالوحدة التي لا حدّ

لثرائها بين الفكر والواقع، بين الصورة والمحتوى، وهي وحدة ضرورية متضمنة في نزاعات الفكر الداخلية[1].

يتضح أنّ هيغل أحسّ بتعارض الثنائيات الضدية، وفي الأغلب وجد أنها ممتنعة عن الحل إذا ما عولجت طبقاً لمرجعيات متصلة بها، ولا بد من تركيب منهج يحوّل التعارضات بينها إلى حركة تفاعل بدل تناقض. وإذا درست الثنائيات الضدية في الفلسفات التي سبقته، ودرست ذاتها في فلسفته، يتبيّن بوضوح أنّ هيغل اشتقّ علاقات بينهما تقوي تفاعلها بدل أن تسهم في زيادة تفككها وتضاربها.

إنّ نظرة سريعة إلى فلسفات القرنين السابع عشر والثامن عشر تكشف أنّ الثنائيات كانت تمارس دور الموجهات الأساسية في تلك الفلسفات. وبغضّ النظر عن الحكم بصدد النجاح الذي حققته فلسفة هيغل في توحيد تلك الثنائيات، فإنّها شقت طريقاً ثالثاً بين الاتجاهات الحسية التجريبية عند لوك وهوبز وهيوم من جهة، والاتجاهات العقلية المثالية عند ديكارت وسبينوزا وليبنتز وكانط من جهة أخرى، فقد سعى هيغل لإعادة إنتاج مختلفة، وإعطاء معنى آخر لتلك الثنائيات الراسخة في الفكر الفلسفي آنذاك مثل: الذات والموضوع، الوجود والماهية، الفكر والواقع، العقل والحس، الصورة والمادة، القبلي والبعدي. وبوساطة الجدل تمكّن هيغل من تجاوز هذا الازدواج وإدخال علاقات جديدة بين هذه الثنائيات، وكان منطقه هو المنهج الذي حلّ هذه الإشكالية المركّبة.

من ذلك أنّ التصوّر هو الطريق الثالث الذي يجمع بين أنصار الوجود وهم الطبيعيون، وأنصار الماهية وهم المثاليون. وفي داخل مقولة الوجود نفسها نجد أنّ المقدار هو الطريق الثالث الذي يحلّ التناقض بين «الكيف»

---

(1) لوفيفر، هنري، المنطق الجدلي، ترجمة إبراهيم فتحي، الفكر المعاصر، القاهرة، 1978م، ص11.

الذي تقول به المثالية و«الكم» الذي تقول به التجريبية. وفي «الكيف» نجد أنّ الموجود لذاته هو الطريق الثالث الذي يحل التناقض بين «الوجود» الذي تقول به المثالية، و«الموجود» الذي تقول به التجريبية؛ بل في داخل الوجود نفسه تظهر «الصيرورة» بوصفها الطريق الثالث الذي يحل التناقض بين «الوجود» المثالي و«العدم» التجريبي، فإذا انتقلنا إلى «الماهية» وجدنا أنّ «الواقع» هو الطريق الثالث، الذي يتم فيه إلغاء التناقض بين «الماهية» التي تقول بها المثالية و«الظاهرة» التي تقول بها التجريبية، وفي «التصوّر» يحل التعارض بين «ذاتية» المثالية و«موضوعية» التجريبيّة. وعلى هذا المنوال كان المنطق الهيغلي الثلاثي الأركان يمتص التعارض بمعناه السلبي، وبه يستبدل معنى التناقض المتفاعل الذي يتمخض عن تركيب ثالث[1].

معلوم أنّ نسق الهيغليّة ينهض على التفاعل الجدلي بين العناصر الذي يؤدي تعميقُ التعارضِ فيه إلى مركبٍ جديد. وهذا النسق الكلي خير مرجعية تفسر كلّ موضوعات الفلسفة الهيغلية بدءاً بالمنطق، مروراً بفلسفة الطبيعة، ووصولاً إلى فلسفة الروح. والواقع أنّ هذا النسق بالنتائج التي أفضى إليها كان مثار جدل بين نقاد هيغل، وقد جرى فحصٌ واستقصاءٌ لمكونات النسق الهيغلي وطعن فيه، وطعن في المضمون الذي عبّأه فيه هيغل، فعدَّ المنطق، على سبيل المثال، نموذجاً لـ «الجنون النظري»، وضرباً من «القوانين الحديدية» كما يقول بوبنر الذي يمارس نقده قائلاً: ينتج النموذج الجدلي للعلاقات وفقاً لتعدد المفاهيم بقدر ما تنشأ من توترات وتنافرات بين المفاهيم، وهذه التوترات تنشأ بقدر ما يدّعيه كل مفهوم لنفسه من الشمول، ومن ثم يجعل من كلّ مفهوم مختلف في المضمون منافساً له، فإذا ظهرت دعوى الشمولية، أصبحت المفاهيم، على الرغم من اختلافها في المضمون، متنافرة إحداها مع الأخرى، لأنّها -وإن كانت تشير إلى شيء آخر- لا تفسح

(1) حنفي، حسن، في الفكر الغربي المعاصر، ص194-195. و: مقدمة في علم الاستغراب، ص343.

مكاناً خالياً إلى جانبها للمفاهيم المتبقية، المفاهيم التي يتناولها منطق هيغل تأتي مرتبطة بنظرة شاملة، أو بصورة للعالم تسعى إلى إدراج الواقع كله تحت مفهوم واحد. ويبرهن علم المنطق على ما في هذه الصور من قصور، بأن يبيّن كيف ينتقل المرء بالضرورة من صورة إلى أخرى؛ حيث لا يكون أي موقع يتخذه هو الموقع النهائي الشامل. ومن هذه الناحية يمكن أن يؤخذ المنطق على أنه نقد للميتافيزيقا التقليدية. أما فيما يتعلّق بالوظيفة النقدية للمنطق، فثمّة تماثل واضح مع الإجراء الذي يتّخذه علم ظهور العقل، ففي كلتا الحالتين تتعلق المسألة بإثبات الافتقار إلى أيّ أساس لدعاوى الشمول للمواقع ذات الجانب الواحد. فلقد أقيم الاستقلال الذاتي للمنطق على أنّ الجدل لا يخضع لمزيد من التحديدات العرضية. فكيف يتلاءم هذان الشيئان معاً؟[1].

لا يخفى أنّ هذا الناقد قد أثار انتباهه أمر عدم التوافق بين القواعد القبليّة المتصورة المنطقيّة للجدل والظواهر الفعلية القائمة في الواقع التي أدخلت عسفاً لتخضع لتلك الأطر. والانفصال بين النظام المنطقي ومضمونه استرعى انتباه ماركس الذي نقد كلّ ذلك، مؤكداً أنّ محتوى المنطق الهيغلي هو محض عقل، وليس ثمة تاريخ حقيقي للمضمون الذي يدّعيه؛ لأن العالم لديه يبنى بالفكر وليس العكس. إلى ذلك إنّ جدالات المنطق إنما هي تفاعلات عقلية خالصة مجردة لم تنزل منزلة الواقع الفعلي[2].

ومعروف أنّ هيغل يقول إنّ «موضوع الفكر لا يجول في أخيلة وأشكال؛ بل في تصورات»[3]. ولكنّه حكم هذه التصورات بقانون متدرج سيؤدي -لا محالة- إلى التعارض بين الفكر والتصورات، باعتبار أنّ موضوع الفكر هو

---

(1) بوبنر، روديجر، الفلسفة الألمانية الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، دار الثقافة، القاهرة، 1988م، ص 231.

(2) ماركس، كارل، بؤس الفلسفة، ص102.

(3) هيغل، علم ظهور العقل، ص152.

الواقع والتصورات عقلية. ولأن هيغل بنى نظاماً كاملاً ينبغي أن يعبر عن الحقيقة المطلقة، فإنه أدان نفسه لأنه يبسّط تجريدياً التطور كله للطبيعة والمجتمع وتاريخ العلوم والفلسفة، ليصل بذلك إلى أن يعلن، باكتمال نظامه، نهاية التاريخ، ونهاية كل تطور. لقد كان ثمة تاريخ ولكن لن يكون تاريخ في المستقبل، فالعالم يتوقّف والنظام القائم تقدسه الفكرة المطلقة[1].

اتجه نقد غارودي إلى المصير الذي آلت إليه الهيغلية، فالتناقض القائم بين منطقه من جهة ومضمون فلسفته من جهة أخرى هو الذي حدد مصير تلك الفلسفة التي عرضت نفسها على أنها فلسفة خالدة لأنها خاتم الفلسفات، فالمنطق يقود إلى تأكيد لا يقبل اللبس هو أنّ كل الضرورات التي تنهض لوجود ما هو كائن تعمل نفسها على زواله، فكلّ شيء في الطبيعة والتاريخ والفكر خاضع لنظام الموت والولادة، فموت القديم هو في آن ولادة الجديد، وعلى هذا يطَّرد النظام في الزمن إلى ما لا نهاية. أمّا مضمون فلسفته، فما هو إلا شيء مكتمل، هو المطلق، ودعواه أنه بلغ الحقيقة المطلقة النهائية تقوده إلى أن يضع نفسه في آخر الأزمنة، وينشئ شيئاً جامداً خالداً لأن منظومته تتعلق على هذا المضمون عند حد معين.

هذا التناقض الأساسي في فلسفته يفسر نوع التأويلات التي أوِّل بها فكر هيغل. وهنا يمكن تقسيم المؤوّلين إلى فرق مختلفة أخذ كل منها ما يوافق منظوره. فهنالك أولاً فرقة أخذت مضمون الفلسفة الهيغلية باعتبارها إيديولوجيا لتبرير الواقع والقبول بالوضع القائم، ولاسيما أفكاره حول الدولة الشاملة، التي يرى هيغل أنّ فيها وحدها يستطيع الفرد أن يحرز واقعيته وقيمته. هذا الاختيار أخذ به غلاة اليمين الهيغلي الداعين إلى النزعة الجرمانية، وأفضى إلى ظهور أعنف حركات التعصب العرقي من خلال النازية. وضمن هذا الفريق هناك من لم يهتم بموضوع الدولة والمجتمع

---

(1) غارودي، النظرية المادية في المعرفة، ص53.

مباشرة، إنما انصرف اهتمامه إلى ما يتصل بتصور الله وموقعه في فلسفة هيغل. وهؤلاء ركّبوا لاهوتاً متصلاً بالهيغلية مثله بعض اللاهوتيين البروتستانت وحتى الكاثوليك. إلى جانب هؤلاء ظهر فريق اهتم بالنظام المنطقي في الهيغلية الذي يكشف التناقضات في جوهر العالم، واستأثر باهتمامهم موضوع وعي التناقض والانقسام (الذي استعاره هيغل من المسيحية) وشغلهم التصور المأساوي للعالم والإنسان، وأبقوا على جذوة التناقض والانقسام دون أن يمضوا مع هيغل إلى تركيب آخر؛ لأنّهم عَدَّوا الفعل المأساوي مكيناً في جوهر الإنسان ولا يمكن تجاوزه. ويندرج في هؤلاء الوجوديون وكلّ أصحاب التأويلات الوجودية. وهنالك من تمسك بالمنهج باعتباره أصلح وسيلة لكشف التناقضات، لكنه لم يوافق على فكرة أنّ مضمون تلك التناقضات هو الفكر، إنما هو العالم الواقعي؛ حيث تولد الأفكار وتنمو وتموت. وعلى هذا إنّ تجاوز التناقضات يتمّ ليس بجدالات المفاهيم والمقولات إنما بتغيير الشروط المادية والتاريخية والاجتماعية التي أفرزت هذه التناقضات في العالم وفي الفكر، وهذا هو التأويل الماركسي، وهو الأسلوب الذي أفاد من المنهج دون المضمون، ودعا إلى استبدال مضمون واقعي به.

كان ماركس يقول في (**رأس المال**): «إنّ تسلسل الفكر، لدى هيغل، الذي جعل منه، تحت اسم فكرة، موضوعاً مستقلاً، هو خالق الواقع، وهذا الواقع ليس سوى ظاهرة خارجية لذلك الخالق، أما أنا فأرى أنّ عالم الأفكار ليس سوى العالم المادي منقولاً كما هو، ومترجماً إلى الروح البشرية»[1]. أما الفرق الأخرى فتشترك في أمر واحد، وهو الاستيلاء على جانب من جوانب الفلسفة الهيغليّة والمكوث عنده والاشتغال عليه. وهؤلاء مهما كان دورهم فإنهم يبقون دون هيغل نفسه، في مرتبة أدنى بكثير مما كان عليه هيغل؛ لأنهم وقعوا أسرى المقولات الجزئية. ويطرح غارودي اقتراحاً مؤدّاه أنّ الأسلوب

(1) أورده: غارودي، المرجع نفسه، ص30.

الوحيد الممكن لـ«تجاوز» هيغل هو أن يضع المرء نفسه في فكره الصاعد، أن يتبع جدله الداخلي، وأن يرفض إطاعة الأمر العسفي القاضي بإيقاف التطور والتقدم عند اللحظة التي ادعى هيغل فيها توقف التاريخ[1].

تُعدُّ فلسفة هيغل أحد أعظم النماذج على إخضاع الواقع للمفهوم. وتاريخ الفلسفة الغربية في أخصب تجلياته إنما هو ممارسة المفهوم على الواقع، فمنذ أفلاطون وأرسطو استبد المفهوم بكل شيء، وبدا الواقع يصاغ طبقاً لمقتضيات المفهوم، ولا يُصار إلى قلب العلاقة على وجهها الصحيح، وبلغ الأمر ذروته في فلسفة هيغل التي أسرت كلّ شيء في نسق مغلق من التصورات، فأحالت الإنسان والطبيعة والله إلى مفاهيم، ولما كانت فروض المفاهيم وبراهينها هي المتحكمة في المنظومة الهيغلية، فقد أدخلت الوقائع على أنها تجليات للمفاهيم، أو بعبارة أخرى المفاهيم وقد اتخذت أشكالاً معينة داخل النظام. وأغلق ذلك النظام في النهاية على الفكرة الشاملة. ولكن هل انتهى البعد الحقيقي للمفهوم، بعده الواقعي؟ هل انتهى الإنسان؟ هل انتهت الطبيعة؟.

يماثل هيغل في هذه النقطة ديكارت، الذي انطلق في «الكوجيتو» من الأنا المفكرة لإثبات الموضوع القائم بوجوده خارج الأنا، وقد عَدّ هذا من أعظم إنجازات الفكر الحديث. والواقع أنّ ما يسوغ قبول هذا الأمر في الفكر الفلسفي هو استبعاد الفكرة المضادة، والقول إنّ المفهوم هو الأصل. وقد ظلّ هذا التصور شائعاً إلى وقت قريب. فهيغل يرهن العالم بأجمعه، طبيعياً أو إنسانياً، لسلطة المفاهيم وجدالاتها، وبذلك يستخلص عالماً لا علاقة له بعالمنا. إنّ العالم الهيغلي من صوغ المفاهيم. وما إن تظهر إمكانية ملامسة بين «عالم المفاهيم» و«عالم الواقع» حتى ينهار عالم هيغل الذي توقّف عند لحظة معينة، واكتمل في صورة معينة، فيما مضى العالم الحقيقي بتناقضاته مجتازاً أسوار المفاهيم، ممارساً حريته بمعزل عن «مفاهيم» هيغل.

(1) غارودي، فكر هيغل، ص252-253.

3-5-2- نقد أنظمة التمركز:

ربطت فلسفة هيغل نفسها بمنظور متّصل بفكرة التطور التي أشاعتها فلسفة التاريخ في القرن الثامن عشر، وهي الفكرة القائلة إنّ العالم محكوم بغاية حتميّة يحقّق بها ذاته، وصولاً إلى نهاية تذوب فيها التناقضات، وفلسفة هيغل وثيقة شديدة الأهمية من وثائق فلسفة التاريخ هذه. وقد بنت هرمها الفلسفي على قاعدة عريضة تشمل العالم كله، وشأنها في ذلك شأن فكرة الهرم، فكلما ارتفعت ضاقت مساحة القاعدة إلى أن تلتقي سطوحه بنقطة أعلى تمثّل قمة الهرم، وهرم الفلسفة الهيغلية ينتهي بنقطة هي المركز الأعلى للهرم، وهي فلسفة هيغل التي يفرضها السياق المنطقي لبنائها الهرمي. وتحت هذه النقطة العليا تظهر الفلسفة الجرمانية، وتحديداً المثالية الألمانية، وتلي ذلك جملة النشاط الفلسفي في القرن الثامن عشر، بعد أن انصهر في تيارات عقلية وتجريبية لها امتداداتها في تاريخ الفلسفة الغربية، وتعود إلى الحقبة الإغريقية. وثمّة نسغ حي يتصاعد في هذا التشكيل الهرمي يبدأ من القاعدة الواسعة، ويتصاعد إلى أن يبلغ منتهاه في فلسفة هيغل.

ويتركّب التشكيل المذكور من عناصر مادية وبشرية وفكرية ودينية وفنية... إلخ. وهو يخضع لمبدأ الغاية الأرسطي؛ إذ ينشد الأدنى الارتقاء إلى الأعلى ليحقق كماله، فهو مسوق بفكرة الارتقاء التي تطرح دائماً المظاهر السلبية، وتغني الخصائص الإيجابية، إلى أن يتحقق الصفاء المطلق والسمو النهائي في الفكرة الأخيرة. أدخل هيغل عناصر التشكيل في هذا الإطار المنطقي المجرّد، مفترضاً أنّ كلّ شيء يبدأ من القاعدة التي افترضها للهرم؛ ثم يتصاعد في حركة متدرجة إلى الأعلى، يتخلص فيها من شوائبه إلى أن يصل إلى الذروة، وقد نُقّي من كل العوارض السلبية، التي كان يتصف بها؛ ذلك أنّ كلّ شيء في منظومته الهرمية هو مقولة عقلية ليس إلا. وتبدأ الأشياء والعناصر المكوّنة لمضمون فلسفة هيغل من لحظة رمزية هي لحظة الإدراك الحسي المباشر، ثم تتطور إلى النهاية، وهي الإدراك العقلي الخالص

للمطلق. وفيما يخص مضمون هذا النظام، تبدأ أولى تجلياته، حينما يعلن التاريخ عن نفسه الواعية بأبسط مظاهرها، وذلك من مكان يقع في أقصى الشرق. وعلى هذا تبدأ رحلة العقل من لحظة ومكان رمزيّين، وهي رحلة تنشد فيها الأشياء بوصفها مكونات فكرية بلوغ غايتها الأخيرة، في المرحلة الأولى تأخذ الفنون والأديان والأفكار أبسط أشكالها؛ لأنها لم توفّق في التعبير عن المضمون الروحي للعالم، في الشرق تبدأ التأملات الساذجة والأفكار البسيطة غير الواعية، يبدأ الفن بتخبطاته وألغازه الرمزية، ويبدأ الدين الطبيعي حيث تعبد ظواهر الطبيعة؛ لأن الوعي الحسي المباشر ليس له القدرة على تجاوز هذه الحجب التي تحول دون النفاذ إلى الأشياء، فالإنسان الشرقي لم يتوافر على قدرة الانفصال عن الأشياء ليستخلص منها فكرة أو مفهوماً، فظلّ في فنونه وديانته أسيراً لخبراته الحسية المباشرة.

حدث الانتقال على يد اليونانيّين بوصفهم جنساً يمثّل مرحلة أسمى، وهم الذين سينجزون المهمّة التي أخفق الشرقيون فيها، سيفلحون في إحداث الانفصال واستنباط المفاهيم؛ لأن الروح عندهم غادرت منطقة الحس الذاتي المباشر، وانتقلت إلى المرحلة الموضوعية. ستظهر الفنون الحقيقية المعبرة عن المضمون باتزان يماثل درجة وعي الإنسان، وستظهر الديانات الفردية الروحية على أنقاض ديانات الطبيعة، فيفلح الإغريقي في إدراك معنى الحرية الحقيقية، وبذلك يظهر لأول مرة التفكير الفلسفي الذي هو نشاط أسمى من نشاطي الفن والدين، أسمى منهما لأنه خطوة أكثر تقدماً في إدراك حقيقة المطلق كما هي بوصفها عقلاً خالصاً، وسيرث الرومان هذه التركة المتنوعة ويدفعون بها إلى درجة أعلى من التنظيم؛ إذ تأخذ الأفكار والتصورات والتجليات بعدها «الواقعي» في مؤسسة الدولة والمجتمع المنظّم، وينتقل هذا الإنجاز إلى الغرب الذي أفلح في تطوير إمكانات هائلة في الاقتراب إلى الهدف النهائي للتاريخ، لقد حقق فناً هو خلاصة الفنون البشرية كلها، هو الفن الرومانتيكي، الذي انصهرت فيه المحاولات السابقة، وأصبح أكثر الفنون قدرة على التعبير

عن مضمونه الروحي؛ بل إنّ هذا المضمون لحضوره فاضَ على شكله وتمرّد عليه، فأصبح مضموناً يعلن عن نفسه متحدياً الشكل الفني.

وفي الدين ظهرت المسيحية بوصفها الديانة المطلقة التي أنهت دور الديانات الطبيعية والفردية الروحية، فهي إذاً الديانة الأكثر كفاءة وقدرة على تمثيل الحقيقة المطلقة، وأخيراً ظهر الفكر العقلي والعلمي الفلسفي الذي تراكم منذ الإغريق إلى الجرمان ليعلن انتصاره النهائي في كشف حقيقة الكون وحقيقة المطلق، وقاد هذه الإنجازات الغربيون، وعلى رأسهم الجرمان حيث يأخذ الفن معناه، ويأخذ الدين قيمته، وتظهر الفلسفة بشخص هيغل على أنّها إشارة الختام في هذه المسيرة الصعبة والطويلة التي قُدّر لبني الإنسان أن يخوضوها منذ اللحظة الأولى إلى أن تحقّق المضمون الكامل لفكرة الحياة، حينما حلت الفكرة الشاملة محل التناقضات والتعارضات والتمزقات والانقسامات التي بمقدار ما كانت تكشف عن نقص في كلّ شيء، تدفع إلى ظهور الفكرة الشاملة باعتبارها الغاية النهائية لكلّ شيء.

وعلى هذا تمركز كلّ شيء في فلسفة هيغل، تمركز فيها نشاط العقل الخالص بعد أن تخلّص من تجسيداته الفنّية وتمثيلاته الدينية، واكتسب شفافية مطلقة في إدراك المطلق، وذلك في محيط أعمّ هو ألمانيا القرن التاسع عشر، وفي محيط أكثر عمومية هو الغرب الحديث؛ إذ انصهرت إنجازات فلسفات العلم التجريبي في منظومة هيغل (الواقع أنّها ظهرت باهتة وقاصرة) واندمجت إنجازات الفلسفات العقلية فيها (الواقع أنّ هذه قد بولغ في الاهتمام بها في فلسفة هيغل). وتشكلت كتلة خطابية تمركزت فيها المعطيات الفكرية على أنّ الغرب هو الحقيقة المطلقة نفسها، وأُعِيدَت صياغة ماضي الغرب بصورة توافق حاضره، وأُنتِجَت أصول عرقية وثقافية ودينيّة بسيطرة وتوجيه من الرغبة بالتفوق؛ بل من واقع التفوّق، فأصبحت تلك الأصول ركائز تؤصل الغرب في خارطة الوجود الإنساني بشرياً ودينياً وفكرياً. والأهم من كلّ ذلك تمّت صياغة شعور موحد بالهوية الفكرية

والوعي المتماسك، حيث ظهر الغرب الحديث على أنه الوعي بأسمى أشكاله، الوعي في ممارساته الخصبة والمتنوعة، فيما يتخبّط العالم في تناقضات وتعارضات لا معنى لها. وبحسب المفاهيم الهيغلية، بلغ الغرب مرحلة الفكرة الشاملة، بلغ نهاية التاريخ. أما العالم (الذي هو مجرد مقولات في فلسفة هيغل) فما زال يخوض تناقضاته، سعياً لبلوغ النهاية التي سبقه إليها الغرب.

وهنا تظهر تناقضات الفلسفة الهيغلية بوضوح، ففي الوقت الذي قال فيه هيغل إنّ العالم محكوم بتطور مستمر يفضي إلى نهاية ما، كان يتحدث عن العالم غير الغربي، ولاسيما أفريقيا وآسيا، على أنّه كيانات ثابتة وجامدة، وقد اختزلها إلى أمثلة توافق أجزاء المنطق لديه، ولم يخضعها للصيرورة التاريخية التي يقول بها. ففي خطابه نجد أنه يتحدث عن الصين والهند وفارس بوصفها أنماطاً ثابتة، فلا فرق لديه بين ظاهرة وقعت قبل آلاف السنين وظاهرة وقعت في عصره؛ لأنه ثبَّت المشرق على أنه صورة للسكون والجمود، وكثيراً ما أصدر أحكاماً قيميّة قطعيّة بصدد طبائع الأفريقيين والآسيويين وفنونهم ودياناتهم وتقاليدهم وثقافاتهم. أقصى هيغل، اعتماداً على نسق ثقافي محمّل بدلالات معينة، أنساقاً ثقافية أخرى، وحكم ببطلانها، منطلقاً من فكرة التفوق والتفاوت والتمركز التي تشكل لبّ فلسفته. قامت فلسفة هيغل على أساس دمج الذاتي بالموضوعي وصولاً إلى المطلق، وصاغت بذلك شعوراً خاصاً، هو الشعور الذي يرى في نفسه قيماً أفضل ممّا في غيره؛ لأنه تجاوز إشكالات الذات والموضوع. وعلى هذا تُعد فلسفة هيغل «قمة ما وصل إليه الشعور الأوربي»[1].

إنّ هيغل في عموم فلسفته يتقدّم بوصفه مؤرخاً للذاتية الغربيّة، وأحد بناتها العظام. ووصفه لمراحل بناء تلك الذاتية الهدف منه صياغة شعور

(1) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص145.

متماسك بالانسجام والوحدة، فهو يقوم بمهمة لإعادة بناء الحضارة الغربية، فدراسته للمفاهيم والتصورات السابقة لا تعنيه إلا بقدر كونها مكونات أولية في أفق أرحب هو الفكر الغربي. ومن الواضح أنّ تحليل هيغل للذاتية الغربية قد تجلّى في تجسيد الوعي الغربي بشكل مجرد في المنطق والجدل. وبذلك وحّد هيغل بين الوعي والتاريخ، ووجد ذلك التوحيد أشكاله في الدولة والدين والقانون والفن[1].

ظهر الغرب كتلة متماسكة وقوية وفاعلة في خطاب هيغل، وأدّى ذلك إلى مزيد من التمركز الغربي في الفكر بأنماطه وضروبه وفي الممارسات الاقتصادية والسياسية والثقافية؛ ذلك أنّ رؤية هيغل تؤكد أنّ الغرب هو المسيرة الطبيعية القويمة للتاريخ، بدءاً من العصور القديمة مروراً بالوسطى حتى الوقت الحاضر. اللاتاريخية والخواء التاريخي هما النصيب الطبيعي لكلّ ما لا يتّجه نحو الغاية ذاتها. ضيق الأفق والإقليمية الساذجة هذه ميزة كلّ الحضارات. الغرب، مفتتناً بمفهوم القدر التاريخي الفريد الذي يراه في نفسه، كما كان مفتتناً بفكرة السيطرة العالمية والتوسع، قام بعملية تمثّل فكري للحضارات الأخرى، ولم يستطع تقبّل فكرة اختلاف الآخرين عنه قبولاً فعلياً يجعله ينظر إليهم ضمن مقولات خاصة بهم وليس به، فقد ثبّت الغرب خصوصية الحضارات الأخرى، وعيّن بُعدها، بوسيلة تناسب انتصار إقليميته الثقافية الضيقة، قارنها بنفسه، ليس من حيث المفاهيم المطلقة فحسب؛ بل أيضاً من حيث التصنيفات التي يستخدمها لإدراك ذاته[2].

أسهم هيغل، أكثر ممّا فعل أيّ فيلسوف غربي حديث، في تعميق صورة التمركز الغربي القائم على أساس التفاوت بين الغرب الأسمى والأرفع عقلياً وثقافياً ودينياً وعرقياً، والعالم الآخر الأدنى والأحط في كلّ ذلك. فصاغ

(1) بسطاويسي، رمضان، فلسفة هيجل الجمالية، ص63 و222.

(2) العظمة، عزيز، التراث بين السلطان والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، 1995م، ص77.

بذلك غرباً يتربع على هرم البشرية، ويدفع باتجاه تثبيتها في وضع يمكّنه إلى الأبد من أن يظل في القمة.



الباب الثاني

تأصيل التمركز وتجلّياته

الفصل الأول

التأصيل الفكري واصطناع المعجزة الإغريقية

1- الإشكاليّة تعرض نفسها:

تُثير الممارسات الفكرية، التي دشّنها الأيونيّون والإيليون، واستثمرها هيراقليطس وانكساغوراس، واستقامت بوصفها منظومة فلسفية متماسكة على يد سقراط وأفلاطون وأرسطو، جملةً من الإشكاليات المركّبة، التي تكاد تعطّل أيّ بحث يسعى إلى تقرير نتائج نهائية تتصل بهذه الحقبة المركزية من حقب التاريخ العقلي للفكر الإنساني. ويعود ذلك إلى أنّ تلك الإشكاليات تنتظم في مستويات متعددة، لا يفلح أحد منها في وضع حلول ناجعة للمشكلة التي يعالجها، وهي مستويات بعضها يتّصل بالتاريخ ومناهجه، وهو يقدّم وصفاً متدرجاً وخطياً للأحداث التي ظهرت في بلاد الإغريق منذ القرن السادس قبل الميلاد، مع ما ينطوي عليه مؤرخون معروفون مثل هيرودتس من نظرة إلى تلك الأحداث، تلك النظرة التي أفرزتها مقتضيات البحث التاريخي بمفهومه القديم، التي ليس من شأنها ترتيب الروابط بين النتائج والأسباب على أسسٍ دقيقة، ناهيك عن أنّ ذلك التاريخ احتفى بالأشخاص على حساب الأفكار، وبعضها يتصل بالمعاينة الفلسفية لتلك الحقبة، ونقصد بها المنظور الذي من خلاله عولجت الظروف التي أحاطت بالممارسات الفكرية المذكورة، ومثال ذلك درجة الانكسار الواضحة بين ما كان أرسطو «يؤرّخ له»، وبين ما كان يستحوذ عليه أو يقصيه. ويتصل بعضها الآخر

بالحوامل التي حملت إلينا تلك الممارسات، وما تثيره من مواقف متباينة تتعلق بدرجة الكفاءة التي ينبغي أن تتصف بها تلك الحوامل التي هي مصادر تلك الممارسات، وهو مستوى يجد نفسه مشتبكاً -لا محالة- بالوسائل الشفاهية والكتابية، التي عبّرت عن روح تلك الممارسات، ويرتبط بعضها بجانب من الجهد الذي بُذل بهدف تأصيل لحظة التفكير الفلسفي الأولى جغرافياً وتاريخياً في أرض الإغريق.

وأخيراً -وليس آخراً- منظور تاريخ الفلسفة الحديث، الذي افترض شفافية فائقة لتلك الممارسات، وتقصَّد أن يضفي عليها تصورات لاحقة تتصل بطرائقه ومناهجه، ولا تتصل بحقبة التكوّن الأصلية لها، وكأنه بذلك كان يعالج مشكلاته، متخذاً من تلك الممارسات ذريعة لترتيب وصياغة إجراءات منهجية خاصة بذلك التاريخ. وكلّ ذلك، بما يؤدي إليه من نتائج كثيرة ومتباينة، اندرج في سلسلة من الإشكاليات التي يلزمنا أن نرتبها، بحسب المعطيات التي تتيح لنا مناقشة كلّ منها، أولاً بوصفها إشكالية منفصلة وقائمة بذاتها، كما يقتضيه المنهج هنا، وثانياً بوصفها إشكالية متصلة بغيرها، حسبما يقتضيه منظورنا إلى تلك الممارسات الفكرية المتداخلة فيما بينها من جهة، وفيما بينها وبين مظاهر التعبير الثقافي التي عاصرتها. إنها: إشكالية الفكر الفلسفي، وإشكالية المصادر، وإشكالية الأصول، التي نراها غاية في الأهمية. وسنقف في فقرات هذا الفصل على كلّ ذلك هادفين إلى استئناف النظر مجدداً في كلّ المعطيات المتوافرة عن الممارسات الفكرية الإغريقية، وعلى نحو خاص ما له علاقة مباشرة بمفهوم العقل والعقلانية بوصفهما المحور الذي عَدَّته المركزية الغربية الأساس الذي تركّبت عليه الثقافة الغربية الحديثة.

لا يمكن تحقيق نوع من الاستنتاج العلمي إلا اعتماداً على مصادر موثوقة يُطمَأن إليها. ومن المعروف أنّ الفيلولوجيا شُغلت بتحقيق النصوص وتوثيق مصادرها، وقد استأثرت مصادر الفلسفة الإغريقية بعناية خاصة،

باعتبارها الأصول التي تحدّرت منها المذاهب الفلسفية المتأخرة. وعلى الرغم من تلك العناية، لا بد للفيلولوجيا من أن تصطدم بحقائق يصعب وضع حلول ناجعة لها. ولعلّ من أبرز الصعاب التي تشخص هنا تلك المتصلة ببواكير التأليف القديم، وتحديداً المصادر المتأخرة التي حاولت وصف أفكار متقدمة استناداً إلى موروث شفاهي.

وهنا تتضاعف الصعاب، فلا يمكن الاطمئنان أولاً إلى حقيقة تلك الأفكار، ولا يمكن الاطمئنان ثانياً إلى أنّها اندرجت كما هي في تلك المصادر، وثالثاً من المؤكّد أنّ سياقاتها الشفاهية تشوهت حال اندراجها في سياقات كتابية. وتجد الفيلولوجيا نفسها عاجزةً إزاء هذه الإشكالية. واللجوء إلى المقارنة والبحث الدلالي والأسلوبي قد يكون مفيداً، إلا أنّ المشكلة الأساسية تظلّ معلقة، وهي غموض الأفكار الأولى التي ذُوّبت هي وسياقاتها في مصادر متأخرة. وفي الأغلب، يُغضّ النظر عن سلسلة الإكراهات التي تمارسها السياقات المتأخرة في حق تلك الأصول الأولى. وهذه الصعاب لا تتعلق بثقافة دون أخرى، إنما تشمل جميع الثقافات، ولاسيما الشفاهية منها؛ إذ كان التواصل الشفاهي نسقاً مهيمناً في الثقافات القديمة عموماً. وإذا عرضنا الثقافة الإغريقية أمام جملة الكشوفات التي تأخذ في الاعتبار خصائص الثقافات الشفاهية، نجد أنها، شأنها شأن الثقافات الإنسانية الأخرى، نشأت عن أصول شفاهية، وأنّ كثيراً من أبرز ما يُنسب إليها عُرف شفاهياً، ومثال ذلك الملاحم القديمة، ومنها: الإلياذة والأوديسة المنسوبتان إلى هوميروس، وقد أُثير حولهما جدل طويل كانت خلاصته أنهما ظلتا لقرون تنشدان مشافهة قبل أن يتم تدوينهما.

الخصائص الشفاهية للثقافات الأولى لا بد من أن تؤخذ في الاعتبار حين يخصص البحث لمرحلة كانت تعيش حقبة شفاهية. وبقدر تعلق الأمر بمصادر الفلسفة الإغريقية، نجد أنفسنا أمام مجموعة من النصوص المتداخلة، التي يستحيل تثبيت هوية محددة لها، فالشذرات التي التقطتها

المصادر المتأخرة أقلّ ما توصف بأنّها جاءت متناثرة دلالياً وسياقياً، وتجميعها بهدف استخراج أفكار وتصوّرات معينة منها، ينجذب في واقع الحال إلى السياقات التي وردت فيها، فإذا استشعر الباحث عمق الإكراهات التي مارستها عليها تلك السياقات يصبح الحديث عن أفكار محددة فيها نوعاً من المغالطة غير المقبولة علمياً.

الشذرات الأيونية والإيلية، وجميع ما نُسب من شذرات إلى فلاسفة عاشوا قبل أفلاطون، يتضاعف الشك حولها بسبب التغيّرات التي تعرّضت لها، والنُّبذ المتبقية منها يغلب عليها الطابع العملي المباشر، وهي صيغ تداولية معبّرة عن تجارب، أو أنها تعالج ظواهر معينة. وفي جميع الأحوال يصعب عدّها نصوصاً فلسفية إلا على سبيل التجوّز؛ لأن النص الفلسفي يقتضي بيان الأسس التي تنظّم الأفكار فيها، والشذرات تفتقر إلى ذلك. أما الومضات العابرة، والإيحاءات التي تبرز أحياناً في بعضها، فهي ممّا علق فيها من الأساليب الشعرية، ولاسيما أنّ بعضها كان في الأصل جزءاً من قصائد تفرّقت أبياتها، ولا تُعرف لها وحدة دلالية أو إيقاعية. وإذا تقدّمنا إلى حقبة أخرى يظهر لنا جانب آخر من إشكالية المصدر في الفلسفة الإغريقية، فما إن نخلّف وراءنا مرحلة «الشذرات»، حتى نجد أفلاطون يعمّق جانب الإشكالية باصطناعه أفكاراً ينسبها إلى سقراط، ولمّا كان الأخير له رأي شائع في الكتابة، فإنّ درجة الصدقية في ما ينسب إلى سقراط في المحاورات الأفلاطونية يتضاءل مع الزمن.

وكلّ ما يمكن إرجاعه إلى سقراط كان يترتّب ضمن تصور أفلاطوني، ويخضع للخصائص الأسلوبية الخاصة بمحاوراته، إلى ذلك تضاف السمات الأدبيّة للخطاب الأفلاطوني التي تتشكّل من جملة عناصر تخيليّة، وحكائية، ومجازية، تزيح ذلك الخطاب من دائرته الفلسفية إلى دائرة الأدب، فالمحاورة الأفلاطونية تُشغل بذاتها أسلوبياً، وكأنها خطاب أدبي يرتد إلى نفسه ضمن سياق مجازي خاص، فإذا عوملت على أنها خطاب فلسفي

مجرد، صعُب استخلاص المقاصد الحقيقية منها إلا على سبيل التقريب والاحتمال. وليس الفلسفة الأفلاطونية وحدها المهجّنة من موارد كثيرة، إنما حواملها اللغوية أيضاً التي اندمجت فيها أساليب الدراما، والشعر، والأساطير، وغير ذلك، بما يوفر أدلة ليست قليلة على أنها وحدة أدبية تتضمّن كثيراً من العناصر الأدبية الخالصة. وتتركّب إشكالية المصدر في الفلسفة الإغريقية حين يصل الحديث إلى أرسطو، فالدور المزدوج الذي مارسه في حقل الفكر الفلسفي، مرة بوصفه فيلسوفاً وأخرى بوصفه «مؤرخاً»، جعل الإشكالية شديدة التعقيد. ومن الواضح أنّ الدور الثاني لم يكن يترتب، إلا في ضوء الدور الأول، فليس من شأن أرسطو أن يؤرخ بتجرد للفلسفة، إنما كان يعنيه بالدرجة الأولى إجراء حوار متشعّب الغايات مع الأفكار الأخرى، من نتيجته أنه كان يقصي ويستحوذ معاً على الأفكار التي كان يعرض لها. وبهذا إنّ خطاب أرسطو، بوصفه «مؤرخاً» لم يكن من الشفافية حيث يمكن عدّهُ وسيلة حمل فقط، إنما دُمجت محمولاته بالتصورات الأرسطية، وخضعت لسياقات تشكل إطاراً لفلسفة كتابية أكثر عمقاً وتنظيماً.

يبدو خطاب أرسطو، وبالذات ذلك الجزء الذي يورد فيه آراء الأوائل (ومثاله ما بعد الطبيعة) محفوفاً بكثير من الأخطار، إذا نُظر إليه بوصفه تاريخاً دقيقاً لتلك الآراء. فقد كان أرسطو يصدر عن وعي كتابي، وفي ضوء ذلك الوعي انطلق يركّب تصوراته حول ما وصل إليه من آراء الآخرين، فيما كانت تلك الآراء تكوّنت داخل سياق شفاهي مغاير، وكانت محكومة بصيرورة أقلّ ما يُقال عنها إن التغيير فيها لا يمكن ضبطه، فإذا علمنا أنها تتصل بوعي شفاهي، فإنّ وجه المفارقة يصبح معروفاً. وما يمكن أن نخلص إليه هنا أن تلك الآراء غذّيت بمرجعيات أرسطية، قهرت في الأغلب مرجعياتها الأصلية. ويحوم الشك أصلاً حول طبيعة تلك المرجعيات الشفاهية؛ لأنها لم تنتظم في حقول دلالية بسبب انعدام الوسائل التي تُثبّت تلك المرجعيات.

وليس لدينا إلى الآن ما نطمئن بوساطته إلى أنّ كثيراً من المفاهيم التي ترددت لدى أرسطو، ونسبها إلى الأوائل، كانت تحمل الدلالة ذاتها التي يعرضها سياق أرسطو، والأرجح أنّ كثيراً منها لم يكن معروفاً، ولا يحتمل أن يُعرف إلا داخل منظومة فلسفية غاية في التجريد مثل الفلسفة الأرسطية، ولاسيما الجانب الميتافيزيقي منها.

فإذا صحّ هذا، أمكن القول إنّ أرسطو كان يعمل على مقولاته وبها، أو، في الأقل، كان يضفي عليها تصوراته، وتوجهها سياقاته توجيهاً يطابق فلسفته. وعلى أية حال، إنّ إشكالية المصدر هنا لا تقلّ أهمية عن إشكالية المنهج، فإذا كان المنهج قد حرَّف آراء الأوائل، وأقصى الينابيع والامتدادات سعياً وراء الوحدة والتماسك، فإنّ المصدر القديم، شفاهياً كان أو مدوناً، لا يُطمَأن علمياً إليه كلّ الاطمئنان، فالجانب الشفاهي منه لا يؤتمن من التغيير المستمر، إن لم نقل إنّ ذلك التغيير خصيصة ملازمة له، والمدوَّن سواء كان مشبعاً بالخصائص الأدبيّة، كما هو واقع الحال مع محاورات أفلاطون، أو يهدف إلى عرض آراء القدماء وتصنيفها كما هو الأمر مع أرسطو، فإنّ الأخذ به على أنه مصدر موثوق لا يقلّ خطراً عن الأول. فـ«الأدبي» منه يشعّ بإيحاءات متموّجة تُغيّب المقاصد المباشرة فيه، و«التاريخي» منه تشتبك فيه المواقف، وتتجلى فيه الإكراهات، وتتصادم فيه المرجعيات الشفاهية والكتابية، وتتعارض فيه السياقات في وضع مشتبك لا سبيل إلى فكّه، إلا بإهمال إحدى المرجعيات والأخذ بالأخرى، وهو أمر حتى لو تحقق بالفرض لا يمكن البرهنة عليه، لعدم إمكانية استدعاء المرجعيات الشفاهية التي احتضنت ووجهت آراء الفلاسفة الأول.

رتّب تاريخ الفلسفة الغربيّة أصولاً جغرافيّة وفكرية للممارسات العقلية الأولى في الثقافة الإغريقية، وحدّد بقعتين احتضنتا النشأة المبكّرة لتلك الممارسات، وهما «أيونيا»، وهي مستوطنة استعمرها الإغريق على الساحل الغربي لآسيا الصغرى، و«إيليا»، وهي الأخرى مستعمرة إغريقية تقع على

الساحل الغربي في جنوب إيطاليا. وإلى هاتين المستعمرتين، اللتين تتردّدان كثيراً في تواريخ الفلسفة الإغريقية، تُضاف مدينةٌ لم تستأثر بالاهتمام شأنهما، وهي «كرتون» حيث انبثقت، فيما يقال، أول التعاليم الفيثاغورية. تمّ ذلك، في الأغلب، خلال القرن السادس قبل الميلاد وشطر من القرن الخامس.

وجرى، إثر ذلك، تصنيف للتصوّرات العقلية، وثُبّتت ثلاثة اتجاهات: اصطُلِح على الأول بـ «العلم الطبيعي»، ويُنسَب إلى مفكري «أيونيا»، واصطُلِحَ على الثاني بـ «ما بعد الطبيعة» ويُنسب إلى مفكري «إيليا»، واصطلح على الأخير بـ «العلم الرياضي»، ويُنسب إلى فيثاغورس. وإلى القائلين بالعلم الطبيعي نُسِبَ تفسير الكون استناداً إلى مبدأ محدّد، تعدّدت ضروبه، فهو الماء مرةً، والهواء مرةً، والمادة غير المتناهية أخرى... إلخ. وإلى القائلين بـ «ما بعد الطبيعة» نُسِبَ القول بتفسير الكون تفسيراً ميتافيزيقيّاً. وإلى القائلين بـ «العلم الرياضي» نُسِبَ القول بأنّ أصل الكون هو العدد. وسرعان ما اندمجت هذه التصوّرات الأولى في مذهبين، قال أولهما بالأصل المادي للكون الذي يحكمه «عقل كلي» مبثوت فيه ورائده «هيرقليطس»، وقال ثانيهما بالأصل الميتافيزيقي للكون الذي يحكمه «عقل كلي» أيضاً، لكنّه مفارق له ورائده «انكساغوراس». وتساوق هذان المذهبان، فكان أتباع الأول يرون أنّ الوجود محكوم بقانون الصيرورة والتحوّل الذي ينظمه «اللوغوس» فيما كان يرى أتباع الثاني أنّ الوجود محكوم بقانون الثبات الذي ينظّمه «النوس».

ورث سقراط وأفلاطون وأرسطو هذه التركة، بكلّ تصوراتها الميثيولوجية، وأعادوا إنتاجها فلسفياً، بما أفضى إلى بلورة اتجاه عقلاني مثالي، استُبعِدت منه أطراف من التصورات المادية، وغُذّي البعد الميتافيزيقي في التصورات الأخرى، إلى أن استقامت على يد أرسطو فلسفة عقلية غاية في التجريد تبوَّأ فيها العقل المطلق صرح الكون، واحتلّ فيها العقل الإنساني صرح الطبيعة. جهّز أرسطو تصوّراته ببراهين عقلية ومنطقية ليجعل من تلك التصورات أمراً ممكن التطبيق. وهو مطمح كلّ فلسفة.

التاريخ الخطّي لتطور مفهوم العقل، كما استنبطه تاريخ الفلسفة الحديث من المصادر الإغريقية، ابتداء من القول بالمبدأ الأول وصولاً إلى ظهور فكرة العقل المطلق، يحتاج دائماً إلى نوع من استئناف النظر النقدي، الذي يهدف أساساً إلى معاينة استراتيجية التمركز حول العقل في الفلسفة الإغريقية، وإضاءة الموضوع الإشكالي الخاص باعتبار الثقافة الإغريقية ابتكاراً خاصاً صافياً وأصلاً حيّاً للثقافة الغربية الحديثة.

2- المدشّنون الأوائل: فرضيّة التأسيس:

2-1- الأيونيّون: طاليس وإنكسماندرس وإنكسمينس:

يركِّب نيتشه صورة خاصة لموضوع ريادة طاليس (نحو 624-546 ق. م) في الفكر الفلسفي، متسائلاً: إن كان يتوجّب علينا أن نتوقّف على الفكرة التي قال بها طاليس، وهي «أنّ الماء هو أصل كلّ الأشياء»؟، ويضيف إلى ذلك تساؤله الآخر، وهو في ما إذا كانت تلك الفكرة من الجدارة بأن تؤخذ على محمل الجد؟ وكان جواب نيتشه هو: أجل، بالتأكيد علينا أن نهتم بالأمر، وسبب ذلك الاهتمام عنده أنّ جملة طاليس المذكورة تطرح أسئلة غاية في الأهمية، فهي أولاً: تبحث بطريقة ما عن أصل الأشياء، وهي ثانياً: تتناول البحث في ذلك الأصل بعيداً عن السرد الخيالي الذي أورثه الشعراء، وهي ثالثاً تتضمن، بشكل جنيني، فكرةً مهمةً، وهي أنّ الكل هو الواحد. ويرتب نيتشه على هذه الفروض النتائج الآتية: فبحسب السبب الأول ما زال طاليس ينتمي إلى طائفة المفكرين الدينيّين والخرافيّين، لكنّه يخرج عن تلك الطائفة للسبب الثاني، ويظهر بوصفه مفكراً في الطبيعة. أمّا السبب الثالث فهو الذي يجعل منه أول فيلسوف يوناني[1].

يتضح أن فروض نيتشه مرتبطة بالإيحاءات التي تصدر في كلّ اتجاه من

(1) نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ترجمة سهيل القش، المؤسسة الجامعية، بيروت، 1983م، ص46.

عبارة طاليس، ومع أنّه لا يبرهن فلسفياً على تلك الفروض، ولا يتمهل كثيراً إزاء هذه النقطة الحساسة، إنّما يمضي إلى القول: إنّ طاليس، لكلّ ذلك، يُمثلُ مفصلاً أساسياً في ثنائية الاتصال بالأفكار السابقة عليه، والانفصال عنها في الوقت نفسه، لأنّه طرح السؤال الفلسفي الصحيح أول مرة في التاريخ، وهو يندرج في زمرة الأوائل الذين تأملوا في معنى الكون، فهو، من هذه الناحية، متصل بهم، لكنّه، من جهة أخرى، اختلف عنهم، حينما أرجع كلّ الأشياء إلى أصل واحد؛ ولذا برز بوصفه معلماً مبدعاً «بدأ يسبر غور الطبيعة، دون الاستعانة بالروايات الخيالية»[1].

الصورة التي ركّبها نيتشه لطاليس، وهو يُضمّن عبارته أجوبة متعدّدة في آنٍ واحد، سُبقت بمحاولات لا تحصى سعت لتثبيت حقّ الريادة له. ومع أنّ هذه القضية كانت مثار جدل طويل، فإنّ النتيجة، التي توصل إليها منهج الوحدة والاستمرارية في تاريخ الفلسفة، هي: تأصيل جهد طاليس بوصفه المدشن الأول للتفكير الفلسفي، وأنّ ذلك الجهد عُدَّ أول محاولة جادة هدفت إلى إرجاع الظواهر الكونية إلى أصل واحد على أساس منطقي، والنظر إلى العالم على أنه وحدة متناسقة في الوجود[2]. وبعيداً من المماحكات المثارة حول هذه القضيّة، والتخريجات التي تجدُّ في وضع الفروض، تساءل ستيس: إن كانت «الفكرة الفجة وغير المتطورة»، التي جاء بها طاليس، أو نُسبت إليه، كافيةً لأن يُمنح بسببها لقب أبي الفلسفة؟ وعلل الأمر مجيباً بقوله إنّ «دلالة طاليس ليست في أنّ لمائه الفلسفي أية قيمة في ذاته؛ بل في أنه كان أول محاولة مسجلة لشرح الكون على مبادئ طبيعية وعلمية دون عونٍ من الأساطير والآلهة المصطبغة بصبغة إنسانية»[3].

(1) المرجع نفسه، ص43.

(2) أبو ريان، محمد علي، الفلسفة اليونانية، دار المعرفة، الإسكندرية، 1990م، ص46.

(3) ستيس، ولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة، القاهرة، 1984م، ص30.

هذا التعليل مماثل لتعليل نيتشه، فهو يصدر عن تصور يرهن نفسه بحقيقة لم تتوافر عناصر إثباتها، فما الأدلة التي تسوّغ القول إنّ محاولة طاليس أوّل محاولة مسجلة، وليس لدينا إلا شذرات متناثرة اندرجت في سياق تفكير لاحق لم يكن من هدفه توصيف الأفكار المنسوبة إلى طاليس كما سنرى بعد قليل؟ وفي ضوء هذا، هل يمكن الجزم بشرح مرتكز على أسس طبيعية وعلمية؟ وهل ثمّة انفصال حقيقي عن الموروث الأسطوري والشعري الذي أرسى دعائمه هوميروس وهزيود؟ التثبّت من هذا الأمر يقتضي براهين تدعم كلّ الفروض المتصلة بهذا الموضوع.

تبدو أهمية طاليس التاريخية، في الأصل، غير مقترنة بقوة سؤاله، ولا بالإمكانات التي يوحي بها، إنّما ظهرت أهميته، كما يقول هيرودتس، لأنّه تنبأ بكسوف الشمس الذي وقع على الأرجح في (28) أيار/مايو عام 585 ق. م. الأمر الذي أثار إعجاب معاصريه ممن يُعنون بالظواهر الفلكية. ويبدو أنّ هذه الواقعة كانت سبباً كافياً لذيوع شهرته بين الإغريق؛ إذ عُدَّ بسبب ذلك «أول الفلكيّين الإغريق». ويرجّح بعض المؤرخين أنه نال لقب «الحكيم» بعد حادثة التنبؤ المذكورة[1]، وإذا صحّت هذه الحادثة، فإنّها تكشف عن أمرين غاية في الأهمية، أوّلهما: نبوغ طاليس ومعرفته ودقة حساباته، وثانيهما: اهتماماته الفلكية العميقة التي مكّنته بوسائل بدائية من تحديد أمر الكسوف قبل وقوعه.

ينطوي هذان الأمران على أهمية استثنائية في عصرٍ يُعدّ أمر صحة التنبؤ فيه دليلاً على الحكمة. بيد أنّ الأخذ بصحة تلك الحادثة سيظهر طاليس فلكياً، أو من أوائل المشتغلين بالفلك، وهو أمر تتواتر الإشارة إليه كلّما أُثير هذا الموضوع؛ فقد نُسب إليه تعليل ظاهرة فيضان نهر النيل، ودراسة الرياح الموسمية، وقياس ظل الأهرامات، وتحديد بُعد السفن في البحر. ويُشاع أنه

(1) قرني، عزت، الأيونية، انظر: الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء القومي، بيروت، 1988م، 2: 217.

حاول أن يضع تقويماً للسنة. ومع أنّ من أبرز مظاهر التفكير القديم نسبة الأفكار إلى رجل مشهور دون التدقيق في صحّة ذلك الانتساب، فإنّ كون طاليس يُمثل القاسم المشترك بين تلك الأحداث، يُعدُّ أمراً مهماً في ترجيح اهتماماته الفلكية. وقد كانت هذه القضية مثار اهتمام كبير، ذهب جانب منه لتأكيد عناية طاليس بالظواهر الفلكية والطبيعية.

وذهب جانب آخر إلى أنّه كان على دراية بما توصل إليه المصريون والبابليون والفينيقيون من معارف فلكية، فإذا جُمعت تلك الإشارات المتعددة، رُجّح أنّ طاليس كان شخصية لها شأن في ميدان الرياضيات والجغرافيا والفلك، وبعبارة أخرى إنّه رجل متعدد الاهتمامات[1]. ومن بين كلّ ذلك لا تظهر صورته بوصفه فيلسوفاً إلا في وقت متأخر؛ إذ لا يشير هيرودتس، وهو أقرب المؤرخين إلى الحقبة التي ظهر فيها طاليس، إلى أيّ نوع من نشاطه الفلسفي. وإلى ذلك فإنّ ديوجين اللائرسي، وسويداس، وسميلقيوس، وآيتوس، وجالينوس، وبرقلس، لا يذكرونه إلا من حيث كونه فلكياً، ورياضياً، ومهندساً، أمّا أرسطوفان فيظهره مخطّطاً للمدن، ويقدّمه أفلاطون في محاولة «ثياتيتوس» منشغلاً بالفلك؛ إذ تسخر منه إحدى الخادمات لأنّه سقط في بئر، فيما كان يتطلّع إلى السماء. ويصوّره أرسطو في **(السياسة)** على أنّه عارف بتقلّبات الأنواء الجوية والمناخ، وأنّه أفلح في معرفة الزيادة التي ستحصل في محصول الزيتون؛ لأنه توقّع موسماً ممطراً، ما يؤكد معرفته بأحوال المناخ[2]. ولا ترد إشارة إلى أهميته الفلسفية في كلّ ذلك، إلا ما أورده أرسطو في كتاب **(ما بعد الطبيعة)**، الذي ذهب فيه إلى أنه أرجع الكون إلى مبدأ واحد هو الماء.

---

(1) كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، ص12. و: إيمار (أندريه)، وأبوايه (جانين)، الشرق واليونان القديمة، ترجمة فريد داغر وفؤاد أبو ريان، منشورات عويدات، بيروت، 1981م، ص301.

(2) قرني، عزت، الأيونية، 2: 219.

عرض أرسطو في مطلع كتابه **(ما بعد الطبيعة)** لجانب من الأفكار التي ظهرت في اليونان، واقتصر الأمر على الآراء التي لها صلة بما كان يريد مناقشته رفضاً أو قبولاً، ووجدت بعض الموضوعات لها مكاناً في كتابه وفي كثير من مقالاته، بما يُعدّ جزءاً من انشغالاته العقلية. ذهب الدارسون إلى أنّ أرسطو كان في ذلك يؤرخ للفلسفة التي سبقته، بيد أنهم اختلفوا في درجة الصدقية التي يمكن نسبتها إليه، وهو يعرض وينقد آراء القدماء، واتهمه بعضهم بأنه يفتقر إلى الحس التاريخي، إلى درجة فُضِّل عليه أفلاطون في هذا الميدان، وهو الذي لم يُعنَ كثيراً بإيراد آراء القدماء كما فعل أرسطو[1].

هذا التصوّر، الذي يَعدُّ أرسطو من زمرة المؤرخين، تشوبه حالة من عدم الدقة والوضوح، فواقع الحال أنه لم يقف إلا على الأفكار التي يجدُ أنّ لها علاقة بمنظومته الفلسفية، سواء منها ما وافق تلك المنظومة أم خالفها. وبذلك لم يتجرد أرسطو لكتابة تاريخ موضوعي للفلسفة، إنما كان ينظر إلى الموضوعات القديمة وأصحابها من منظوره، باعتبارهم أصحاب تفكير عقلي. وفي كلّ ذلك عالج تلك الموضوعات بحسب رؤيته ومنهجه ومصطلحه الفلسفي. ومن الطبيعي أن يمارس ضروباً شتّى من الإكراهات الواعية وغير الواعية تجاه تلك الأفكار وأصحابها؛ لأنه يُعالج الأمر بوصفه جزءاً مما اندمج في فلسفته، أو بوصفه مقدمات أسست لتلك الفلسفة أو اختلفت عنها. وعموماً، إنّ بعض الدارسين ذهبوا إلى أنّه لم يكن يشير إلى آراء القدماء، إلا ما كان يهمه منها، ويسقط ما قد يكون الأهم عندهم، بدليل أنّ كتّاباً غيره كانوا يوردون جانباً مما أغفله هو، وقد استأثر لديهم بالأهمية. وجهة النظر هذه تعارض، بطبيعة الحال، تلك التي ترى فيه أول مؤرخ للفلسفة، ومع أنّ أنصاره، بوصفه مؤرخاً في مقدّمة كتابه، يعلّقون كثيراً على صدق المعلومات التي أوردها، وأنّه يمكن استكمال كثير من الأفكار الناقصة بعرضها على

(1) برهييه، الفلسفة اليونانية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1987م، ص56.

مجمل فلسفته، فإنّهم يقرّون بأن المثلب الذي يمكن أن يؤاخذ عليه ليس عدم إجادته الفهم، إنّما اضطراره إلى اختيار آراء دون أخرى، فلا يظهر في ما أورد من أخبار ذلك التوازن الأصلي الذي كان للآراء الأصلية للفلاسفة الذين تحدّث عنهم[1].

نخلص من هذا إلى أنّ أرسطو كان يتفاعل مع الأفكار التي كانت تندرج في سياق اهتماماته الفلسفية، وينطبق الأمر أكثر مما ينطبق على طاليس. وقد ناقش عزت قرني هذا الموضوع متوصلاً إلى أنّ أرسطو نسب إلى طاليس مجموعة من الآراء، ومن بينها نورد هذين الرأيين الدالين على نوع الأفكار الطاليسية التي تجلّت في خطاب أرسطو.

1- الأرض تطفو على الماء، ورد ذلك عند أرسطو بالصورة الآتية: إنّ البعض يذهب إلى «أنّ الأرض تطفو على الماء، وهذا أوّل قول قديم وصل إلينا، وهم يقولون إن الذي قدمه طاليس».

2- إنّ الماء هو العلة المادية لكلّ الأشياء؛ إذ يقول أرسطو: «رأى بعض الفلاسفة الأوائل أنّ المبادئ التي تأخذ شكل المادة هي المبادئ الوحيدة لكلّ الأشياء؛ حيث إنّ المنبع الأصلي لكلّ الأشياء الموجودة، والذي منه يتكوّن الشيء وإليه ينتهي حتى يُفنى في النهاية، وهو الجوهر الباقي على الرغم من تغييره من حيث كيفياته، هذا المنبع الأصلي هو الذي رأى الفلاسفة أنه عنصر الموجودات ومبدؤها الأول، وهم يَرون لهذا السبب أنه لا يوجد تكوّن مطلق أو فناء مطلق؛ حيث إنّ تلك الطبيعة تبقى ذاتها على الدوام... ولكن الفلاسفة الأوائل لم يتّفقوا بشأن هذا المبدأ من حيث عدده، وصورته، بينما يقول طاليس مؤسس هذا الضرب من الفلسفة إنه الماء، ولهذا أعلن أنّ الأرض تقوم على الماء، وربّما توصّل إلى هذا الافتراض من رؤية أن ما يتغذّى به كلّ شيء هو رطب... والماء هو المبدأ الطبيعي للأشياء الرطبة».

(1) قرني، عزت، الأيونية، 2: 220.

ويعلّق الباحث المذكور على النصين اللذين تضمّنا إشارة أرسطو حول طاليس بقوله: إنّ ما تنبغي الإشارة إليه أنّ كلمة مبدأ (arche)، التي يستخدمها أرسطو، ليست من اصطلاح طاليس، وإنّما هي من اصطلاح أرسطو، وتعني عند أرسطو المبدأ الأول للأشياء. ومن المستبعد أن يكون طاليس أراد من الماء أن يكون علّةً بالمعنى الذي سيفهم عليه أرسطو هذا الاصطلاح، والأغلب أنّه كان يعني أنّ كلّ شيء يأتي من الماء، وليس أنه مكوّن من الماء (وهو ما يدلّ عليه الاصطلاح الأرسطي). ومن الظاهر أنّ أرسطو لم يعرف رأي طاليس هذا وآراءه الأخرى إلا بطريق غير مباشر، فهو يتحدث عمّا يقال عن طاليس، ومن ثَمَّ لا ينبغي اعتبار هذا الأخير مسؤولاً عن صياغة أرسطو لآرائه[1].

جادل برهييه الفرضية القائلة إنّ طاليس قال بالمبدأ المائي للأشياء، كما صوّر الأمر أرسطو، ويرى أنّ الأمر لا يعدو كونه نوعاً من ترديد فكرة شائعة على أوسع نطاق حول أصل الكون[2]. وهي فكرة عُرِفت قبل طاليس بآلاف السنين، ووجدت لها تجليات لا تحصى في الموروث البابلي والمصري، وإعادة طرحها لا تنطوي على نوع من الجدة، والأكثر من ذلك، بحسب النصوص الأرسطية، أنّها وردت في سياق الاهتمام بالظواهر الفلكية والمناخية، باعتبار أنّ الماء عنصر له أهمية فائقة في تقلبات الجو. وعموماً عُرِفَ الاهتمام بالظواهر الجوية قبل طاليس بزمن طويل. أما الأفكار الخاصة بالكون والحياة فقد ظهرت فيما بعد[3].

ليس من شأننا تعقّب تطور الفكرة القائلة بالأصل المائي للأشياء، فهي شائعة ومعروفة، في الملاحم الرافدينيّة والإغريقية وفي النصوص الدينيّة. وإذا اقتضى الأمر نوعاً من التأكيد، فإنّ طاليس، في واقع الحال، يُعدّ آخر من

(1) المرجع نفسه، 2: 220.
(2) برهييه، الفلسفة اليونانية، ص60.
(3) قرني، عزت، الأيونية، 2: 221.

قال بالأصل المائي للأشياء، ما يؤكد أنه كان في أفكاره صدى للتقاليد القديمة التي تردّد مثل هذه الأفكار، ولم يتابعه أحد في ذلك، فهو آخر القائلين به[1]. بيد أنّ تاريخ الفلسفة اللاحق، لاعتبارات تتصل برؤية مغايرة لأصول تشكّل الأفكار الأولى، أضفى نوعاً من الاهتمام المبالغ فيه حول قضيّة المبدأ المائي، وأرجع ذلك إلى طاليس متعسفاً في تقويل نصوص أرسطو، ومعالجاً الأمر من زاوية التأصيل التاريخي، دون بذل مسعى مناظر لما ينطوي عليه ذلك الأمر فلسفياً ومعرفياً.

يكاد إنكسماندرس (نحو 610-547ق.م) يماثل طاليس في كثير من الاهتمامات التي نُسِبَت إليه، فقد مارس، فيما يروى، أنشطة كثيرة، وتوصّل إلى اختراعات لم تكن معروفة، منها أنه أدخل المزولة الشمسية إلى بلاد اليونان. وبنى نموذجاً للسماء بنجومها، وحذّر من وقوع الزلازل، ويُقال إنه أول من خطط الأرض لليونانيين[2]، وهي على أيّة حال أخبار تنقصها إجمالاً البراهين، وكما مرّ معنا في حالة طاليس، شكك كثير من المؤرخين في الأخبار التي قدمها أرسطو عنه، وعدّ تلك الصورة التي رُكّبت لهُ «ناقصةً جداً». ومهما يكن من أمر، فالأخذ بتلك الصورة نفسها يُدخل إنكسماندرس في حقل الجغرافيا أكثر ممّا يجعله يندرج في ميدان الفلسفة؛ بل إنّ تصوره حول «المادة اللانهائية»، الذي عليه بُنِي مجده الفلسفي، كان يخدم مشروعهُ الذي كان «جغرافياً في جوهره»[3].

تقدّم لنا المرويات القديمة المنسوبة إلى أوائل المهتمين بوصف الظواهر الفكرية والعلمية في تاريخ اليونان، شذرات متقطّعة من أخباره، فقد أورد سميلقيوس أنّ إنكسماندرس قال بالمبدأ الواحد للموجودات، لكنّه لم يحدده، وهو يتكوّن من مادة لا متناهية. ولم يقدّم أيّ تفصيل لأوصاف تلك

(1) كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص14.

(2) برهييه، الفلسفة اليونانية، ص57. كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص14.

(3) قرني، عزت، الأيونية، 2: 222.

المادة، إنّما اكتفى بالقول إنّها لانهائية، وإنّ كل الموجودات تنبثق منها، فهي مصدر جميع الأشياء، أمّا هيبولتوس، فقد ذكر أنَّ تلك المادة غير المتناهية تُدعى «الأبيرون»، ومن صفاتها أنها غير محددة كيفياً، ولا نهائية كمياً[1].

ويشير أرسطو إلى أنّ هناك من يقول إنّ مصدر تكوّن الأشياء هو مادة لانهائية، ولكنه يُغفل اسم إنكسماندرس، وينتقل إلى نفي إمكانية قبول تلك الفكرة؛ لأن «الجسم اللانهائي لا يمكن أن يكون واحداً وبسيطاً، وذلك سواء أكان (كما يقول بعضهم) هو الذي بجانب العناصر، ومنه تنشأ العناصر، أم كان يقصد بإطلاق وبغير هذا التحديد؛ ذلك لأن هناك بعض الناس (وبهم يقصد أرسطو إنكسماندرس)، الذين يجعلون ما هو بجانب العناصر هو اللانهائي، وليس الهواء أو الماء، حتى لا تفنى الأشياء الأخرى تحت وطأة لانهائيتها، وذلك لأنّ العناصر تتعارض بعضها مع بعض... إنّ هؤلاء الناس يقولون إنّ اللانهائي يختلف عن تلك العناصر، ويقولون إنّ تلك العناصر تظهر إلى الوجود وتتكوَّن منه»[2]. والذي يمكن أن نخلص إليه أنّ «الأبيرون» يتصف بأنّه، بحسب أرسطو، «محيط بكلّ شيء ويقود كلّ شيء»، وأنّه «إلهي»، وهو «خالد لا يفنى»، وواضح أنّ مكونات هذه الصفات تضفي على «الأبيرون» غموضاً أكثر مما تُفصح عن طبيعته، فدلالة «الأبيرون» غير المحدّدة تحجب إمكانية استخراج خصائص دقيقة له فضلاً عن أنها وردت عند أرسطو في سياق التشبيه[3].

مهما يكن توفّر لنا المرويات القديمة المعطى الآتي: وهو أنّ «الأبيرون» قوة فاعلة في الطبيعة، بيد أنّ اضطراب السياقات، التي وردت فيها أفكار إنكسماندرس، تحجب وضوح المقاصد؛ ذلك أنّ ما نُسِبَ إليه يتكوّن من بضع كلمات وردت في نصٍّ لسميلقيوس أخذه في الأرجح عن ثاوفراسطس

(1) المرجع نفسه، 2: 222.

(2) أورده: قرني، عزت، الأيونية، 2: 223.

(3) المرجع نفسه، 2: 223.

وفيه يقول إنّ الكون والفساد يحدثان «طبقاً للضرورة؛ لأن الأشياء تعوّض بعضها بعضاً عمّا ترتكبه من مظالم، وذلك بحسب حكم الزمان». وبغضّ النظر عن الظروف المجهولة، التي جعلت نصّ إنكسماندرس يندرج في سياق غامض، وأنّه تردّد بين أكثر من سياق. فإنّ الأمر، الذي له دلالة خاصة هنا، أنّ سميلقيوس (ومن ورائه ثاوفراسطس) يعلّق على ذلك النص بقوله: إنه يتكوّن من «تعبيرات ذات طابع شعري»[1].

وعموماً كان النص المذكور، على إيجازه وكثافته وغموضه، فُهِمَ على عدة مستويات: صوفيّة، وأخلاقية، وطبيعية. وإذا ربطنا بين الظواهر الفكرية، نجد أنّ اتصال إنكسماندرس بطاليس يتعلّق باشتراكهما في القول إنّ مبدأ الأشياء ومصدر تكوّنها مادي. ومع أنّ طاليس حدّد ذلك المبدأ، فإنّ إنكسماندرس لم يستطع، فظلت تلك المادة اللانهائية «مجرد مادة لم تتخصص بعدُ لتصبح أنواعاً مختلفة للمادة، ولهذا إنّ هذه المادة بلا صفات، وهي هلامية، ولمّا كانت غير متعينة من ناحية الكيف فإنّها غير محددة من ناحية الكم»[2]. وإذا أمكن تعليل ذلك، يمكن تخريج الأمر على النحو الآتي: إنّ تلك المادة الهلامية ممتدّة إلى ما لا نهاية في المكان، ذلك أنه لو اتّصفت بأنّها محددة، لأصبحت ممكنة الاستنفاذ؛ أي لانتهت؛ ذلك أنها ستكون مصدراً تتشكّل منه الأشياء وتفنى، وبما أنّها مادة، وبما أنّ ما يُخلق منها يتكوّن ويفنى، لا بد من أن تنتهي تلك المادة بمرور الزمن، ولهذا اصطُلِحَ عليها بـ «اللامتعينة»[3].

إنكسماندرس، فيما نُسِبَ إليه من قول، وما أوّله المتأخرون، وما فسرته السياقات المختلفة التي ورد فيها، جارى طاليس في فكرته، ومع أنّه حاول أن يخالفه في اعتبار مصدر الأشياء مادة لا ملامح لها وليست نهائية، لكي

(1) المرجع نفسه، 2: 224.
(2) ستيس، ولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص33.
(3) أبو ريان، محمد علي، الفلسفة اليونانية، ص47.

يتجنب النتائج التي تترتّب على خلق الأشياء المتنوع والمتكاثر منها، فإنّه، بهذا التصور، تخلّف عن طاليس؛ لأنّ تلك المادة بدت وكأنها من نتاج الخيال، فهي بلا سمات، فكيف تتخلّق منها أشياء موصوفة؟ وهنا يظهر، ربّما لأول مرة، التفكير بالمصدر اللامادي للأشياء، وتحديداً الأصل غير الموصوف للموصوفات.

أمّا إنكسمينس (نحو 588-524ق.م) الأقلّ منزلة من طاليس وإنكسماندرس، فإنّه حذا حذوهما في العناية بالجغرافيا والفلك، وراح يعلّل حركة الشمس، بما فيه ظهورها واحتجابها بما لا يقره العلم، إنّما هو في صميمه تعليل يتصل بالتفكير السحري، وفيما يخصّ ذلك إنّ عمله لم يكن مفيداً، ولا يلوح أنّه قدم شيئاً ذا أهمية[1]. وبما أنّ الذين سبقوه ذهبوا إلى إرجاع أصل الأشياء إلى مبدأ واحد، فقد قال هو به، إلا أنه اختار الهواء، وحجته أنّه لامتناهٍ يحيط بالعالم، وهو الذي يحمل الأرض. ويبدو أنّه كان خامل الذكر، فلم يلفت نظر أرسطو، إلا أنّ ثاوفراسطس ينسب إليه القول إنّ «الطبيعة الأساسية واحدة ولانهائية، ولكنّها ليست غير محدّدة على ما ذهب إنكسماندرس؛ بل هي محدّدة؛ لأنّه يقول إنها الهواء، وهي تتمايز من حيث الجوهر بالتخلخل والتكاثف، فإذا ما صارت أخفّ فإنها تصبح ناراً، وإذا ما صارت أكثف تصبح ريحاً، ثم سحاباً، ثم ماء حين تزداد كثافة، ثم تراباً، ثم أحجاراً، ومن هذه تخرج باقي الأشياء. وهو أيضاً يجعل الحركة خالدة، ويرى أن التغيير ينشأ من خلالها». ويضيف ثاوفراسطس، واصفاً أفكاره، أنّه هو القائل إنّ «الهواء اللانهائي هو المبدأ، منه تنشأ الأشياء التي تتكوّن وتلك الكائنة والتي سوف تكون، والآلهة والكائنات الإلهية، وعن هذه تنتج كلّ الأشياء الأخرى»[2].

تكشف هذه الفقرات المنتزعة من سياقات متأخرة، والتي لم تُشِرْ إلى

(1) المرجع نفسه، ص16.
(2) أوردها: قرني، عزت، الأيونية، 2: 227.

الأصول التي أخذت عنها أفكار إنكسمينس، والتي تردّد أفكاراً غير متكاملة، أنّ صاحب تلك الأفكار يحاول أن يعلل ظواهر التكوّن استناداً إلى تحولات المادة، ولم يبرهن عليها، ولاسيما أنّه عدّ الهواء أصلاً تصدر عنه الآلهة وعن الأخيرة تصدر الأشياء الأخرى. وبقطع النظر عن صحة تعليلاته، يندرج تصوره ضمن تصوّرات القائلين بالمبدأ الطبيعي الواحد، بيد أنّ ذلك التصور لم يسفر عن نتيجة لها أهمية في مضمار تطور التفكير الطبيعي آنذاك، ولاسيّما أنّ طاليس سبقه إلى طرح الفكرة.

إذا نظرنا إلى مجمل الأفكار المنسوبة إلى طاليس وإنكسماندرس وإنكسمينس، نجد أنّها تشترك في أمرين، أولهما انصرافها إلى الموضوعات الفلكية والجغرافية، وثانيهما أنّها تسعى لتعليل نشأة الأشياء، بإرجاع تكوّنها إلى مبدأ واحد. ويصعب القول إنّ هذا الأمر كان جزءاً من تفكير فلسفي في حدّ ذاته؛ ذلك أنّ هذين الأمرين بما يثيرانه من أفكار كانا مُثارين وشائعين في الفكر القديم، ولاسيما الشرقي منه. إلى ذلك نضيف أنّه لا تسعف الباحث آراء صحيحة النسبة، إنّما تنهض مجمل النتائج على مصادر وسيطة، أوردت تلك الأفكار المتناثرة في سياقات مختلفة، وكثيرٌ منها لم يكن معنياً بتقديم وصف للتطور التاريخي لتلك الأفكار، ولا أميناً في عرضها، وهو عيب من عيوب التأليف القديم، الذي يجمع نبذاً وشذرات لا ترتبط بأواصر متينة فيما بينها.

2-2- الإيليون: أكسينوفان وبارمنيدس وزينون الإيلي:

تبيّن لنا، ونحن نعرض لآراء الأيونيّين الأُول، أنّهم يقولون بالأصل المادي للأشياء، وأنّ أفكارهم تستند إلى فرضية تقول بالتحول الذي يلازم المبدأ الطبيعي، بما يجعل التكوّن والفناء ممكناً، بيد أنّه في أقصى الجنوب الإيطالي، وفي مرحلة لاحقة، ظهر في المستعمرة اليونانية «إيليا» اتجاه يعارض القول بالصيرورة، وينادي «بواحدية الوجود وثباته». اقترن هذا المذهب بجملة الأفكار المنسوبة إلى بارمنيدس (نحو 540-450ق.م)، إلا

أنّ التدقيق في الأصول التاريخية لهذا المذهب يرجح أنّ بذوره الأولى تعود إلى اكسينوفان (نحو 560-478ق.م)، وأنه استمرّ بعد بارمنيدس بشخص تلميذه زينون الإيلي (نحو 490-430ق.م).

تتفق أغلب المصادر، التي أوردت أخبار اكسينوفان، على أنّه لم يُعرف إلا بوصفه شاعراً تتصف أشعاره بالنزعة الحكمية، وأنّه مصلح اجتماعي انتدب نفسه لمعالجة الفساد الاجتماعي، وإصلاح ما يراه بحاجة إلى ذلك. ومما كان ينصبّ عليه نقده الأشعار القديمة التي تعجّ بالأساطير، والتي لا تهدف إلى تقديم معرفة محددة للناس. ويمكن فهم هذا الموقف من الأشعار التخيلية الخرافية التي لا تهدف إلى تقرير محمولاتها، ولا تسعى إلى تقرير رسالة محددة، إذا علمنا أنّ اكسينوفان يصدر في رؤيته لفن الشعر على أنه وسيلة لحمل أفكار تعليمية، وعليه أن لا يُشغل بجمالياته وحقائقه الشعرية، بل عليه أن ينطوي على رسالة أخلاقية تعليمية. ومع أنه يصعب استشفاف موقف واضح تجاه قضية الثبات، إلا إذا أوّلت بعضاً من أبياته الشعرية، فإنّ أفلاطون ومن بعده أرسطو أسندا إليه هذا الدور؛ أي القول بأنّه من رواد القول بواحدية الوجود والثبات. ويعترض بعض الباحثين على هذا ويرونه شيئاً مصطنعاً[1].

يبدو هذا الاعتراف وجيهاً إذا أخذ في الاعتبار ندرة الأقوال المنسوبة إليه في هذا الموضوع، يُضاف إلى ذلك أنّ كون اكسينوفان فيلسوفاً أمرٌ يُحيطُ به الشك، واستعانتُه بالشعر لنقد بعض المظاهر الاجتماعية لا تنهض دليلاً على أنّه فيلسوف، فقد كان الشعر دائماً وسيلة مناسبة لكشف التأملات والرؤى الذاتية، وكونه يوظف هذه الوسيلة لنشر أفكار اجتماعية أو للتعبير عن تبرمه بمظاهر بالية لا يُعدّ دليل إثبات بأنه فيلسوف وله موقف فلسفي محدد، والقول بأنّ فكرته متضمّنة في أشعاره هو الآخر يصعب قبوله، فالشعراء القدامى كانوا يوحون بأفكار مماثلة ولاسيما هزيود (ق 8 ق.م).

(1) قرني، عزت، الإيليائية. انظر: الموسوعة الفلسفية العربية، 2: 203.

وبعيداً من المضاهاة بينه وبينهم، إن محمول أشعاره ظاهر لا تغيبه المجازات، والغاية التعليميّة لا تخفى عليه؛ ذلك أنّ نزعة الإصلاح متمكّنة منه، وقد أفلح في أن يستثمر الأشعار لهذا الهدف، فحفظت بعض آرائه، بيد أنها آراء يصعب إقامة الحجة على مدى قوتها الفكرية لأنّها وردت بصيغ شعرية، إلا أنّ النزعة الانتقادية فيها واضحة، فقد وصف هوميروس بأنّه «مخترع أساطير»، وأشعاره محض «أحاديث كاذبة». ولم يكتفِ بذلك إنما وجه نقداً مريراً للنِّحل الدينية الغالية كالأورفية. تتضمن بعض الشذرات المنسوبة إليه، وهي متناثرة في المصادر المتأخرة، ومنتزعة من أشعاره، بعض الآراء التي يفهم منها قوله بالإله الواحد، الذي يتصف بصفات خاصة به، ومختلفة عن البشر، فهو «إله واحد، هو الأعظم بين الآلهة والبشر، لا يشبه البشر الفانين لا في أجساهم ولا في فكرهم - شذرة 23». وهو يتصف بأنّه «بصر كله، هو فكر كله، هو سمع كله - شذرة 24». وإلى ذلك هو «ثابت دائماً لا يتحرك، وفي المكان نفسه، ولا يليق أن ينتقل من مكان إلى آخر - شذرة 26»[1]. وتستخلص صفات الإله عند اكسينوفان، فإذا هي العظمة، والخلود، والبصر، والفكر، والسمع، والثبات، ولا يمكن ربط هذه الأوصاف بمنظومة فكرية شاملة ولا تعرف سياقاتها الأصلية، ويبدو أنّها من «مقتضيات التعبير الشعري»[2]. ويستنتج برهييه أنّ هذا الكائن الإلهي، الذي يتصف بالأوصاف المذكورة يدخل اكسينوفان في زمرة القائلين بتأليه الطبيعة[3].

إن مجمل الآراء، التي تؤيد فكرة القول بأنه من القائلين بالإله الواحد الثابت، مصدرُها ما أورده أفلاطون في محاورة (**السفسطائي**) من أنّ اكسينوفان قال بأن الواحد هو أصل الأشياء، وما ذكره أرسطو في (**ما بعد**

(1) أورد بعض الشذرات المنسوبة إليه، قرني، عزت، 2/ 204-205.

(2) قرني، عزت، الإيليائية، 2: 205.

(3) برهييه، الفلسفة اليونانية، ص81.

الطبيعة) من أنّه القائل بالواحدية. ويبدو أنّ هذه الإيحاءات الشعرية مهّدت السبيل لظهور اتجاه الثبات والواحدية على يد بارمنيدس، الذي جارى اسكينوفان باختياره الشعر وسيلة تعبير عن الأفكار، ولسوء الحظ لم يبقَ من قصيدته التي يُفترض أنها حملت أفكاره إلا مطلعها الاحتفالي ذا النبرة الدينيّة العميقة؛ فالشاعر يصوّر نفسه، وقد اقتادته «بنات الشمس» في عربة إلى «أبواب النور»، التي تقوم على حراستها «العدالة المنتقمة»، فتوسلت مرشداته إلى «آلهة العدالة»، ففتحت له الأبواب، فدخل وتلقى من الآلهة كلمات الحق. وتُقسم القصيدة إلى قسمين: الأول وعنوانه «طريق الحق»، ويعرض فيه أفكاره، والثاني «طريق الظن»، ويفنّد فيه الآراء السائدة في عصره[1]. يتضح الموقف الفكري لبارمنيدس بالمقارنة مع مذهب الأيونيين الطبيعي، فهو بالضّد منهم، اتصل بالموروث الأسطوري الذي يحتشد به التاريخ الإغريقي القديم، وتأثر على نحو عميق بالأسرار الدينية الأورفية[2]. والمعرفة لديه اتخذت شكل الأسرار التي لا تنبغي إذاعتها على الجمهور. وفي هذا هو يماثل فيثاغورس الذي عَدّ المعرفة بالعدد سرّاً من الأسرار التي تُفسر بها حقيقة الكون.

يمكن استخلاص ضربين من المعرفة المنسوبة إليه في قصيدته: فالأولى، المعرفة الظنيّة، وهي في نظره ليست جديرة بأن تسمى معرفة؛ لأنها آراء وتصورات شعبية وهمية، والثانية المعرفة العقلية، وهي وحدها المعرفة الحقيقية، ولأنّ الحواس تصوّر لنا الوجود في شكل تغيّر، فالحقيقة تصبح تبعاً للحواس خيالاً وحلماً ليس إلا. على حين أنّ العقل هو الذي يستطيع أن يصور لنا الوجود الحقيقي، ولكن ما هذا الوجود الذي يصوره لنا العقل؟ إنه

(1) ستيس، ولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص37. و: قرني، عزت 2: 206. و: برهييه، 82.

(2) مطر، أميرة حلمي، الفلسفة اليونانية (مشكلات ونصوص)، دار الثقافة، القاهرة، 1980م، ص21. و: قرني، عزت، 2: 206.

الوجود المطلق، الأزلي، الأبدي، الواحد، غير المتغيّر، غير الحال في المكان، وهو الوجود الذي لا يمكن التعبير عنه، فالوجود أولاً هو كل شيء، ويتصف بأنه «واحد مطلق» و«ثابت» و«قديم أبدي»[1].

وتبعاً لهذا، يفرّق بارمنيدس بين الحس والعقل، فعالم الزيف والصيرورة واللاوجود هو الذي يتمثل لنا بالحواس. أما الوجود الحق والحقيقي فلا نعرفه إلا بالعقل أو الفكر، فالحواس عنده مصدر كل وهم وخطأ، ولا تكمن الحقيقة إلا في العقل[2]. ولهذا اصطلح عليه نيتشه بـ «نبي الحقيقة»[3]. وعدّه آخرون «فيلسوف الوجود المحض، تجاوز عالم الظواهر، وعالم الأعداد والأشكال، وبلغ الموضوع الأول للعقل وهو الوجود»[4]. ومع أنّ مجمل الخلاصات، التي يمكن استخلاصها، تذهب إلى أنّ الوجود عند بارمنيدس يتصف بأنه عقلي صرف، ودائم الثبات، وغير قابل للفناء، ولا علة له، فقد اختلف حول التصنيف النهائي له، وتضاربت الآراء حول طبيعته. أَهو وجود عقلي أو فكري مماثل لمفهوم الوجود في الفلسفة الأفلاطونية، أم أنه وجود مادي؟ ومع أنّ أصحاب الرأي الأول تجهزهم أقوال بارمنيدس بالأدلة، فإنّ أصحاب الرأي الثاني يعتمدون أيضاً على ما قال به بارمنيدس من أنّ ذلك الوجود ثابت مستدير. بيد أنّ حجة أصحاب الرأي الأول تقوم ليس فقط على الأقوال المنسوبة إليه، إنما، فضلاً عن ذلك، على المنحى العام لأفكاره التي ترفض في الأصل شهادة الحواس؛ بل ترفض اللغة دليلاً على الحقيقة. وإلى هذين الموقفين المتباينين، يُضاف ثالث يعالج هذه القضية من زاوية تاريخية، مؤكداً أنّ العقل اليوناني حتى عصر بارمنيدس لم يعرف الفرق بين المادي

(1) بدوي، عبد الرحمن، ربيع الفكر اليوناني، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، ص122-123.

(2) ستيس، ولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص49. و: أبو ريان، محمد علي، الفلسفة اليونانية، ص75.

(3) نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ص66.

(4) كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص30.

والعقلي، فقد نظر بارمنيدس إلى الكون على أنه واحد لا ينقسم، ومستدير، ونهائي محدود بحدود، ثم عاد ونظر إليه بمنظور العقل المنطقي الخالص[1].

وجد التصور الأخير له دعماً في الأفلاطونية؛ لأنه يتطابق ومجمل مقولاتها الأساسية، ويفهم هنا أنّ الأفلاطونية أعادت إنتاج أفكار بارمنيدس بصورة تهدف من ورائها إلى تأصيل ذاتها في تاريخ الفكر الإغريقي. ومعروف أنّ أفلاطون خصّ بارمنيدس بمحاورة حملت اسمه، وطالما كان يقول: «أبانا بارمنيدس»، و«بارمنيدس الكبير»[2].

ورث زينون الإيلي أفكار بارمنيدس، وكرس حياته، فيما تقول المصادر، للدفاع عن مذهب أستاذه، والظاهر أنه شُغِلَ بالحجاج والسجال، ولا يُعرف بالضبط إن كان سجاله تمّ مع الفيثاغوريين فقط، أم شمل كلّ من عارض بارمنيدس[3]. وحججه التي أوردها أرسطو في كتاب (**السماع الطبيعي**) عالجت موضوع امتناع الكثرة والحركة. ويُنسب إليه أنه واضع علم الجدل[4]. وانصبّت حججه على معاني الامتداد والزمان والمكان والعدد والحركة. وبحسب أفلاطون، برهن زينون الإيلي على صحة دعوى بارمنيدس القائلة بوجود الواحد الساكن، ويبدو أنه كرس جهده لإثبات آراء بارمنيدس، وكان لتلك الحجج المنطقية أهمية في ضبط الآلية الداخلية لتلك الآراء. ولا يُعرف عنه غير هذا النشاط السجالي.

جعل تاريخ الفلسفة من بارمنيدس نقطة فاصلة في تاريخ الفكر الفلسفي الإغريقي، فمع ظهوره، وشيوع آرائه، ظهر إلى الوجود تياران متعارضان؛

---

(1) قرني، عزت، 2: 211.

(2) كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص30. و: قرني، عزت، 2: 211.

(3) كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص30. و: قرني، عزت، 2: 211. وانظر أخباره في: المبشر بن فاتك، مختار الحكم ومحاسن الكلم، تحقيق عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980م، ص40-44.

(4) برهييه، الفلسفة اليونانية، ص86.

يمثل الأول، كما رأينا، المدرسة الأيونية القائلة بالتفسير المادي للكون، والتي حاولت تصفية الفكر من التقاليد الدينيّة، كما تذهب إلى ذلك أغلب النتائج التي فرضتها بحوث مؤرخي الفلسفة، ويمثل الثاني المدرسة الإيلية التي تفسر الوجود تفسيراً عقلياً كما مرّ بنا، والتي بالغت في استلهام الأساطير والخرافات. وقد ثبتت هذه النتيجة بناء على استنطاق قصيدة بارمنيدس التي لم يبقَ منها إلا شذرات، وعدّته الأب الروحي للتأمل الميتافيزيقي؛ لأنّ الأفلاطونية ركّبت لهذا التيار صورة تطابق تصوراتها، ومع أنّه لا تتوافر معطيات مؤكدة على وجود تناقض فعلي بين الاتجاهين آنذاك، بسبب عدم نضوج الوعي العقلي بالتناقضات الفكرية، فإنّ الوصف المتأخر لمقولات كلّ من الاتجاهين رسخ حالة لا تخفى من الاختلاف بين منظوري كلّ من الأيونيين والإيليين لموضوع الوجود والكون، وهو أمر سيستأثر بعناية اللاحقين إلى درجة كبيرة.

2-3- الفيثاغوريون:

يتحدّر فيثاغورس (نحو 570-495ق.م) من أصول أيونيّة، بيد أنّه قصد منطقة تقع في الجنوب الإيطالي، وسرعان ما أفلح في تأسيس تنظيم ديني محكم، استثمر فيه أفول الأورفية وموتها، دامجاً موروثها في أقواله. وفيثاغورس، شأنه شأن كثير من معاصريه خلال تلك الحقبة، يلف الغموض شخصيّته وأفكاره، وفي كثير من الأحيان عُدَّ «شخصية أسطورية»، وقد نُظر إليه من قبل أتباعه على أنّه «إله» أو «تجسيد إلهي»[1].

شاعت عن فيثاغورس تلك الصورة التي تمثّله مرشداً يلقّن مريديه سرّ الأعداد، ولعلّ التعاليم الفيثاغورية تقدّم لنا أمثولة في عمق التداخل بين ما يُنسب إلى المعلم وما يُنسب إلى أتباعه الذين جايلوه أو المذاهب المتأخرة

---

(1) كتوره، جورج، الفيثاغورية، انظر: الموسوعة الفلسفية العربية، 2: 1054، وأخباره في: المبشر بن فاتك، مختار الحكم ومحاسن الكلم، ص52-61.

التي سعت إلى إحياء جانب من أفكاره. ولم يكن القدماء في جهل من شدة الالتباس هذه، فأرسطو يتحفظ على نسبة أيّ رأي لفيثاغورس على نحو مباشر، وهو أمر له مغزى واضح، حينما نضع في الاعتبار أنّ الفيثاغورية لم تُعرف عند القدماء إلا بكونها نحلة دينية، وأنّ سؤالها الفلسفي غائب، وأقوالها بالعدد ما هي إلا وراثة تاريخية للتصورات الدينية البدائية، التي ترى أنّ سرّ الكون مطمور في قيم الأعداد، وأنّ تأويل تلك القيم يفضي إلى نوع من المعرفة بذلك. وفي الأغلب، احتكر أتباع فيثاغورس تصوراً خاصاً ومحدداً للدلالات التي اتفقوا عليها للقيم العددية، ووظفوه في نشر دعوتهم التي لا تخفى نزعتها الدينية.

على الرغم من كلّ هذا، إنّ المبالغة في الاهتمام بالأعداد وقيمتها وعلاقاتها، والذي وظف في موضوع غير علمي، أفضى فيما يبدو إلى العناية بالأعداد، وفهم أهمية الرياضيات والهندسة على نحو لم يكن معهوداً من قبل، وتتضح صورة الاعتناء بالعدد، واعتبارها شيئاً مقدساً، من الأناشيد التي خصصت لتأليه الأعداد، وشملت اهتمامات الفيثاغوريين الطب الذي عدّوه علماً لمعرفة تناسب الأضداد، والفلك الذي عالجوه من منظور رياضي، مؤكدين أنّ لحركة الأفلاك نغماً، كما يورد ذلك عنهم أرسطو، وكانوا يرون أنّ الكون حيوان كبير، وكانت أفكارهم عموماً تستند إلى استخلاص نسب مستخرجة من قيمة الأعداد، وأنّ تلك النسب هي التي تحدد انسجام الكون وموجوداته. ولمّا كان تحديد النسب وقياس التناغم لا يتم إلا بتقدير قيمة حسابية عددية معينة، فقد ذهبوا إلى القول بتجريد الأعداد، واعتبارها في حد ذاتها أصلاً أو جوهراً أو ماهية، تقوّم بها الأشياء وتتحدد، فما دام الانسجام والتناغم قائمين في الكون بأفلاكه وموجوداته، فلا بد من أن يكون المقدر للانسجام والتناغم أيضاً موجوداً قائماً بذاته.

وما إن انتهوا من هذا الافتراض حتى انتقلوا إلى آخر، قائلين إنّ العدد يقسم إلى قسمين: فردي ومزدوج، وعَدّوا الفردي موازياً للمحدود،

والمزدوج موازياً لغير المحدود. وربطوا هذا التقسيم الحسابي بقيم أخلاقية، فعدّوا المحدود موازياً للخير واللامحدود موازياً للشر. ومضوا في هذا الاتجاه، فقسموا الموجودات إلى سلسلة من المتعارضات مثل الوحدة والكثرة، والمذكر والمؤنث، والنور والظلمة. ويبدو أنّ تأثير الفكر الشرقي، ولاسيما الفارسي، قد أثّر فيهم في موضوع التقسيمات. ومن ناحية أخرى، أعطوا العدد قيمة هندسية؛ إذ جعلوا أصل العدد النقطة، وعنها تتفرع باقي الأشكال الهندسية، فالخط هو امتداد للنقطة، والسطح امتداد للخط، والجسم التقاء أكثر من خط واحد... إلخ. فطبقاً لتصورهم يمكن شرح الكون انطلاقاً من الأشكال الهندسية، بمعنى أن تكون هذه الأشكال أصل الأشياء وماهيتها. وهكذا تفقد الأعداد قيمتها الحسابية لتأخذ قيمة أنطولوجية، ولم يقفوا عند هذا الحد، إنما مضوا في تفريع أفكارهم، فقالوا: إنّ للأعداد خصائص وصفات معينة، ولاسيما الأعداد الأولى من واحد إلى عشرة. وانطلقوا في ذلك من اعتبارات حسابية بسيطة، إلا أنهم استناداً إلى بعض معتقداتهم السرية، ولاسيما تلك الموروثة عن الأورفية، أطنبوا في نسبة قيم أخلاقية وسحرية إلى الأعداد المذكورة؛ إذ يقابل العدد واحد الخير لأنه لا ينقسم بذاته، فيما عُدّ العدد «اثنان» بمثابة المادة أو الهيولي لأنه ينقسم، وجعلوا الأعداد العشرة الأولى تقابل الكواكب والأجرام السماوية المعروفة لديهم، مستحدثين جرماً عاشراً مقابلاً للأرض، ومركزه بين الشمس والأرض، وهو بحسب رأيهم الذي يُحدث الليل والنهار[1].

مهما قلّبت أوجه الاحتمالات فيما يمكن نسبته إلى فيثاغورس وأتباعه، فإنّ أثر العقائد الدينيّة المغلقة المنحلّة لا يمكن تجاهله، وتصوّرهم السحري للكون يتصل في جذره بتلك العقائد التي سعت إلى تعليل الظواهر الكونية مسعى دينياً يقوم على تصورات سحرية. وكما هو شأن تلك العقائد اهتمت

(1) للتفصيل يراجع: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص24-26. و: كتوره، جورج، الفيثاغورية، 2: 1050-1054. و: برهييه، الفلسفة اليونانية، 70-71.

الفيثاغورية بالأخلاق والنفس، ويصعب وضع هذه النحلة تحت منظار التحليل الذي يهدف إلى استخلاص معنى للتصورات الفكرية، كما هو الحال مع الأيونيين والإيليين، إلا إذا أخذنا في الاعتبار مخالفتها لهم في تعليلهم المختلف لنشأة الكون، فقولها إنّ ذلك السر يكمن في قيم الأعداد في حدّ ذاته يُعدّ نوعاً من التفكير في بديل لم تقله المذاهب الأخرى. ومع كل هذا، إلى فيثاغورس وأتباعه يُنسب الاهتمام بالرياضيات؛ ذلك الاهتمام الذي نشّط البحث فيها إلى أن استقامت علماً له أهمية استثنائية. ومع أنّ ذلك الاهتمام لم يُوظف لغاية علمية، إنما للوصول إلى مزيد من الألاعيب، التأويلية السحرية، فإنّه أشاع الرياضيات، ولا يخفى الأثر الأسطوري الذي تركه فيثاغورس بين مريديه، بوصفه معلّماً ومرشداً ومنشداً تعليماته الدينية بـ «أشعار ذهبية»[1]. وتعاظم ذلك التأثير حينما تبنّته بعض المدارس المتأخرة.

3- ظهور ثنائية التحوّل والثبات:

3-1- هيرقليطس: اللوغوس المحايث ومبدأ الصيرورة:

تبلورت بعض ملامح الموروث الفكري، الذي كان للأيونيّين والإيليين والفيثاغوريّين الأول فضل إثارته، إلا أنّه كان أمشاجاً مختلطة ومتداخلة، ودون اللجوء إلى نوع من التعسف، يصعب وضع حدود دقيقة بين الجهود التي تنسب إلى هذه الفئة أو تلك، وبين التصورات والرؤى التي يقول بها هؤلاء أو أولئك. وهو أمر طبيعي، بالنسبة إلى مجموعة من الأفكار المتعاصرة التي ظهرت في زمن وبيئة ثقافية ينتميان إلى حقبة حضارية واحدة. ومن هنا، ورث هذا الخليط، الذي لم تتّضح إلا ملامحه العامة، رجلان أولهما أكثر اتصالاً بالأيونيّين، وقد عاش في «إفسوس» إحدى الجزر الأيونية. وهو هيرقليطس (نحو 540-475ق.م). والثاني أعمق تعلقاً بالإيليين، حطّ رحاله في أثينا قلب اليونان، وهو انكساغوراس (نحو 500-

(1) كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص21.

428ق.م) وإليهما يُرجع تاريخ الفلسفة الفضل في صهر الموروث السابق، والسعي لبلورة تفكير أكثر متانة وقبولاً.

يتصل هيرقليطس بمنظومة الأفكار التي أشاعها طاليس وإنكسماندرس وإنكسمينس، ويظهر أنّه تفاعل مع أفكارهم على سبيل التمثل؛ ذلك أنّه أعاد إنتاجها على نحو خاص به، وميّزه عن غيره. والجدير بالذكر أنّه شُغل بالظواهر الطبيعية، ولاسيما الفلكية، بيد أنّ تصوراته في هذا الموضوع كانت بدائية، «لا تتخطى كثيراً حدود الخرافة»[1]. ومثال ذلك تصوره أن الكواكب ما هي إلا إفراز لتراكم التبخرات الجافة في ما يشبه القوارب السماوية ذات الفتحات المتجهة صوبنا، والخسوف والكسوف يحدثان متى استدارت هذه القوارب. أما ضياء الشمس وحرارتها، فتفسيرهما لديه يقوم بناء على مجاورة القارب الشمسي للأرض. وفي هذا يبدو أنه نكص عن أسلافه في ملاحظاته الطبيعية، ويذهب برهييه إلى أنه «ينم عن ازدراء بالأبحاث العقلانية، وعن نكوص نحو أشكال الفكر البدائية»[2]. والظاهر أنّ الازدراء اقترن بشخصه وفكره، فكان ينظر بتعالٍ واحتقار إلى كلّ شيء بما في ذلك هوميروس، وهزيود، والنحل الأورفية، والديونوسيّة، وتظهر صورته في المرويات، بوصفه مفكراً مأساوياً، متجهماً، غامضاً، متعالياً، متعجرفاً، لذلك سمي بالمعتم أو المظلم[3].

تكشف الشذرات المنسوبة إليه أنه شُغل بموضوعات كثيرة، ولعلّ من بين أهم ما يجدر ذكره هنا قوله إنّ الكائنات محكومة بقوة التضاد الحاصلة بينها، وإنّ هذا التضاد يولد الصراع الذي يُعدّ، في الوقت نفسه، تساوقاً وتناغماً

(1) برهييه، الفلسفة اليونانية، ص74.

(2) المرجع نفسه، ص74.

(3) هيدجر، مارتن، نداء الحقيقة، ترجمة عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة، القاهرة، 1977م، ص364. و: مكاوي، عبد الغفار، مدرسة الحكمة، دار الثقافة، القاهرة، ص91.

وانسجاماً، بمعنى أنّ التضاد يولّد نوعاً من الائتلاف بين قوى تفعل كلّ منها فعلها باتجاه معاكس لفعل الأخرى، ومثال ذلك الليل والنهار، والشتاء والصيف، والحياة والموت، وكلّ خطأ في أحد الضدين، يجاوز الحدّ المعيّن له، يُعاقب بالموت والفساد؛ فـ«إن تخطت الشمس حدودها، ولم تغرب في الساعة التي عيّنها لها القدر، أحرقتْ نارها كلّ شيء». وتتّصل بهذه الفكرة أخرى وهي التغيّر المتواصل الذي لولاه لعمّ الموت والفناء، فالتغيّر هو الذي يعطي الأشياء ديمومتها بصور مختلفة، وهو أمر يؤدي إلى استحالة القول بوجود عناصر ثابتة للأشياء. وهذه الصيرورة هي التي تجعل الأشياء في استمرارية أبدية، تفنى وتوجد في اللحظة نفسها، فهي، والحال هذه، في جريان متصل، وهذه الفكرة تتصل أيضاً بأخرى مؤدّاها أنّ وحدة الموجودات الخاضعة لقوى عليا لا يدركها البصر على نحو مباشر، ولا يمكن استنتاجها إلا بالحدس، وهذه الوحدة هي جوهر الأشياء، وهي المبدأ الأول الذي هو النار، والنار الإلهية عند هيرقليطس تتصف باللطف والأثيرية. وتُمثل حياة العالم ونظامه، إنها القانون الطبيعي الذي يحكم الأشياء بأجمعها، ويُنسب إليه أنّه اصطلح على هذا القانون الكلي بـ «اللوغوس»[1].

بناء على هذا التصوّر قيل إنّه اكتشف الترتيب والانتظام والثبات الرائع، الذي يبرز في كلّ صيرورة، والعالم، بحسب هيرقليطس، خاضع لقانون الصيرورة الخفي الذي يتصف بالثبات؛ لأنه إطار عام ثابت، فيما تتغير الأشياء التي ينتظمها. ويُفهم من هذا أنّ ثبات الإطار يوفر إمكانية لانهائية لتغيير متصل، وكلّ هذا محكوم بقوة قانون ثابت هو اللوغوس[2]. ويقودنا

(1) برهييه، الفلسفة اليونانية، ص72-79. و: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص17-19. و: أبو ريان، محمد علي، الفلسفة اليونانية، ص66.

(2) نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ص67. و: فخري، ماجد، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار العلم للملايين، بيروت، 1991م، ص33. و: أبو ريان، محمد علي، الفلسفة اليونانية، ص66.

الحديث الخاص بفكرة التغيّر الموجهة من اللوغوس إلى الوقوف على هذا المفهوم، الذي يُعدّ كبرى المآثر في التفكير الفلسفي الإغريقي القديم، والذي يُقال إنّ هيرقليطس وضعه ومنحه وظيفة في تنظيم الكون.

تردّد مصطلح «اللوغوس» في شذرات هيرقليطس كثيراً، واكتسب دلالات مختلفة تبعاً لسياق الشذرة التي يرد فيها. وبما أننا نجهل السياقات العامة للشذرات، التي تقطّعت أوصالها عبر الزمن، فليس أمامنا إلا استخلاص دلالاته من نُبذ الشذرات المتبقية. ففي الشذرة الثانية يقول: «يجب أن يتبع الإنسان اللوغوس أو القانون العام، ألا وهو ذلك الذي هو شائع لدى الجميع». وفي الشذرة الخمسين يقول مشيراً إلى الناس: «عندما ينصتون -لا لي بل- للوغوس أو القانون الكلي، فإنّ من الحكمة الاتفاق على أنّ الأشياء جميعاً واحدة». ويقول في الشذرة الثانية والسبعين: «إنّ اللوغوس أو العقل الكلي، بالرغم من أنّ الناس مرتبطون به أيّما ارتباط، إلا أنهم منفصلون عنه، ولهذا فإنّ تلك الأشياء التي يواجهونها يومياً تبدو غريبة لهم». أما في الشذرة الأولى، فيقول: «اللوغوس أو القانون الكلي (للكون) هو كما هو وارد هنا مشروح، غير أنّ الناس عاجزون عن فهمه سواء قبل أن يسمعوا به، أو عندما يسمعون به لأول مرة، على الرغم من أنّ الأشياء جميعاً تظهر إلى حيّز الوجود بمقتضى هذا القانون، يبدو الناس كما لو أنّهم لم يلتقوا به أبداً»[1].

إذا تتبعنا سياقات الشذرات بهدف تحديد دلالة دقيقة للوغوس، فليس من السهل وضع اليد على دلالة واضحة؛ ذلك أنّ هيرقليطس يتحدّث عن شيء معروف لديه ولغيره، ولكنّ وضع مصطلح «القانون العام»، أو «القانون الكلي»، أو «العقل الكلي» مرادفاً له، يقرّب المعنى، وإن كان المصطلح يلفّه الغموض. وقد أحصى أحد الباحثين ما يزيد على عشر دلالات له، بعد أن

(1) هرقليطس، جدل الحب والحرب، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة، القاهرة، 1980م، ص80-82. وانظر: ملحق كتاب نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ص110-111.

تقصّى ذلك في المصادر القديمة، وخلص إلى أنّ اللوغوس يحيل على دلالات كثيرة تبدو الأواصر فيما بين أكثرها ضعيفة أو مفقودة، ومن ذلك أنه يعني: القصة أو الحكاية المروية سواء كانت خيالية أم تاريخية، والحديث أو المناقشة بصفة عامة. كما يدل على التقدير، ويدلّ على حديث النفس والعلة والسبب، أو حقيقة أيّ موضوع أو مسألة. ومن معانيه المعيار أو التناسب، أو الكلمة التي تعني المبدأ العام، ومن معانيه أيضاً العقل[1].

وبما أنّ البحث ينصبّ حول الدلالة الاصطلاحية للوغوس كما هو ممارس ومستخدم عند هيرقليطس، فإنّ الإيحاءات الأكثر قبولاً ترجح أنه يقصد به العقل السائد في الكون، والقانون المنظّم لمبدأ الانسجام في الطبيعة؛ أي ذلك القانون الذي يسير عليه الوجود الثابت، وهو القانون الخفي المستتر الذي يحرك الأشياء، والذي تجري على وفق سننه كلّ أنواع التغيير المتضاد في الوجود، إنّه قانون موجود بالضرورة، فكلّ شيء يجري وفقاً له، وهو المعيار الأبدي الكامن وراء التغيير الدائم للظواهر، والمقياس والغاية لجميع الأشياء[2]. اللوغوس، كما يُخلص إليه عند هيرقليطس، ما هو إلا القانون الأزلي المعقول الذي ينظم الوجود[3]. وهو كما توصل إليه بعض الدارسين «الله»[4].

---

(1) جوثري، الفلسفة اليونانية، نقلاً عن مقدمة مجاهد عبد المنعم مجاهد لشذرات هرقليطس، ص24-25.

(2) بدوي، عبد الرحمن، خريف الفكر اليوناني، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، 1979م، ص98. و: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص18. و: بدوي، عبد الرحمن، ربيع الفكر اليوناني، ص87، 140، 193. و: مطر، أميرة حلمي، الفلسفة اليونانية (مشكلات ونصوص)، ص26.

(3) إبراهيم، إبراهيم مصطفى، مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، دار النهضة العربية، بيروت، 1993م، ص50.

(4) بدوي، عبد الرحمن، ربيع الفكر اليوناني، ص87. و: برهييه، الفلسفة اليونانية، ص78. و: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص18.

وعلى الرغم من كلّ ذلك، ذهبت آراء لها أهميتها في تاريخ الفلسفة إلى أنّ هيرقليطس لم يقصد أيّاً من تلك المعاني، وأنّ عصره لم يكن مهيّأً للتفاعل مع دلالات لها هذا العمق والشمول، إنّما أضيفت تلك الدلالات من المدارس المتأخّرة، ولاسيما الرواقيين الذين اصطنعوا بعض تلك المفاهيم. واللوغوس، كما يتوصل ماكس فنت، لم يكن يعني عند هيرقليطس إلا الكلام، أو المذهب، أو العملية المنطقية، أو اللغة. ولم يفرق هيرقليطس أبداً، كما يؤكد فنت، بين اللوغوس الذاتي واللوغوس الموضوعي، إنّما الرواقيون هم الذين نسبوا إلى هيرقليطس أنّه فهم اللوغوس بمعنى عقل العالم[1]، وهم الذين صرفوا المصطلح إلى معنى يفيد القوة التي تحفظ الموجودات جميعاً، أو القوة المشتركة المقومة لجميع الأشياء[2]. يمكن فهم هذا الاستنتاج أكثر إذا علمنا أنّ الرواقيين هم الذين سعوا لتجديد مذهب هيرقليطس، ومن المحتمل أنّ التصورات المتأخرة حرفت المصطلح عن دلالته الأصلية، وأضافت إليه كثيراً من الدلالات المتأخرة.

3-2- انكساغوراس: النوس المفارق ومبدأ السكون:

ظهر انكساغوراس، الأحدث عهداً من هيرقليطس في وقت كانت تمور فيه اليونان بتأملات مادية وميتافيزيقية تحاول تعليل لغز الكون، إلا أنها تأملات في أغلبها لم تزل مشدودة إلى الأفكار المتوارثة دينياً وشعبياً، والظاهر أنه تشبّع بكل ذلك، وتفاعل معه، وحمله معه إلى أثينا؛ حيث استقرّ به المقام، ليُعدّ أول من أسس التفكير الفلسفي في قلب اليونان[3]. ولا تكمن مأثرته هنا فحسب، فيما يرى هيغل، إنّما في أنّه «أول من ذهب إلى القول

(1) أورده عبد الرحمن بدوي في: ربيع الفكر اليوناني، هامش ص193.

(2) بدوي، عبد الرحمن، خريف الفكر اليوناني، ص98.

(3) كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص41. و: ستيس، ولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص87. و: فخري، ماجد، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص66. و: بدوي، عبد الرحمن، ربيع الفكر اليوناني، ص157.

بأنّ النوس (Nous) (الفهم بصفة عامة أو العقل) هو الذي يحكم العالم». ويعلّق هيغل: ليس المقصود بـ النوس (Nous) الذكاء من حيث هو عقل واع بذاته، كلا، ولا هو الروح بما هي كذلك، فلا بد من التفريق بين هذا وذاك. فحركة النظام الشمسي تحدث وفقاً لقوانين لا يمكن أن تتغير، هذه القوانين هي العقل الكامن في الظواهر، التي نتحدّث عنها، لكن لا الشمس ولا الكواكب التي تدور حولها، وفقاً لهذه القوانين، يمكن أن يقال إنّ لها أي ضرب من ضروب الوعي[1].

ومع أنّ التفرقة بين العقل والروح هنا تترتب تبعاً لمنظور هيغل، فالقضية لم تكن مثارة أصلاً في زمن انكساغوراس، فإنّ القول بوجود قانون كلي يحكم الظواهر الطبيعية، هو في بعض جوانبه تجاوز لكثير من التصورات التي كانت ترجع تلك الظواهر إلى قوى خفيّة وسرية، كما رأينا في حالة هيرقليطس. وكيف أضيفت تصورات يصعب الأخذ بها إلا تمحلاً.

والسؤال، الذي تنبغي إثارته، هو: أيمكن الاطمئنان إلى ما توصل إليه هيغل بصدد انكساغوراس؟ إنّ جانباً من الجواب يمكن تلمّسه في أقدم ما وصل إلينا حول انكساغوراس، وتحديداً من أفلاطون. ففي محاورة (**فيدون**) يعرف سقراط «فلسفة» انكساغوراس بقوله إنها تذهب إلى «أن العقل هو المصرّف والعلة لكل شيء»[2]. وهذا القول لا يُعد دليلاً نهائياً، فسقراط الناطق بلسان أفلاطون يقول: إنّ انكساغوراس لم يتمسك بهذا المبدأ الذي قال به، فقد نبذه تماماً، ونادى بالعناصر التي قال بها الأيونيون. وهنا يعبر سقراط ومن ورائه أفلاطون عن خذلانه بذلك، وقد صور أفلاطون كلّ ذلك على لسان سقراط في الساعات الأخيرة من حياته، وهو جالس يتحدّث عن

(1) هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ: العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة، القاهرة، 1986م، ص80.

(2) أفلاطون، محاورات أفلاطون، ترجمة زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1966م، ص179.

خلود الروح، في انتظار كأس السم، فيما يحيط به أتباعه. ويحسن أن نورد هذه القطعة لأهميتها في هذا السياق: يقول سقراط: «فما مضيت حتى التقيت فيلسوفي (يقصد به انكساغوراس) قد نبذ العقل نبذاً، كما نبذ كلّ ما سواه من أسس الاتساق، وانتكس إلى الهواء والأثير والماء، وما إليها من شوارد الآراء، فكان عندي أشبه برجل أصرّ بادئ ذي بدء على أنّ العقل هو علة أفعال سقراط بصفة عامة. فلما أراد أن يبين بالتفصيل أسباب أفعالي العديدة، أخذ يبرهن أنني أجلس ها هنا لأن جسمي مصنوع من عظام وعضلات، وأنّ العظام كما كان ينتظر أن يقول: صلبة تفصل بينها أربطة، وأنّ العضلات مرنة وهي تغطي العظام التي يحتويها غشاء أو محيط من اللحم والجلد، ولما كانت العظام مشدودة إلى مفاصلها لقبض العضلات وبسطها، كان في استطاعتي أن أثني أطراف بدني، وهذا علة جلوسي ها هنا في وضع منحنٍ (جلوس سقراط منحنياً بين أتباعه) إنه كان سيزعم هذا، وكان سيشرح بمثل هذا كلامي إليكم، إلى الصوت والهواء والسمع، وكان سيذكر من هذا النوع من الأسباب عشرة آلاف سوى ما ذكر، ناسياً أن يشير إلى السبب الحقيقي، وهو أنّ الأثينيّين قد رأوا في إدانتي صواباً، فرأيت، بناء على ذلك، أنّ الأفضل والأصوب هو مقامي هاهنا محتملاً ما حكم عليّ به، فأرجح الظن عندي أن عظامي وعضلاتي هذه كانت تودّ لو فرت إلى ميغارا أو بوتيا (Beotia). وإني لأقسم بالكلب أنها تود ذلك؛ إذ لم يكن يسيّرها إلا فكرتها هي عن الأحسن، وإذ لم أكن أنا قد آثرت أن أحتمل كل عقوبة تقضي بها الدولة، على اعتبار أنّ في هذا كله خلطاً عجيباً بين الأسباب والحالات، وقد يمكن القول حقاً إنني لا أستطيع تحقيق غاياتي بغير العظام والعضلات وسائر أجزاء الجسد، أما القول بأنني أفعل ما أفعل من أجلها، وأنّ فعل القول إنما يكون على هذا النحو، ولا يكون باختيار الأحسن، فذلك ضرب من القول العابث العقيم»[1].

(1) المصدر نفسه، ص180- 181.

ومع وضوح روح السخرية المرة في موقف سقراط، وهيمنة الموقف الأخلاقي الذي أضفاه أفلاطون على شخص سقراط، فإنّ الحالة التي هو فيها لا تحتمل توصلات مثل هذه، إلا بوصف النص قطعة أدبية مشبعة بالتهكم. وإذا وضعنا جانباً كلّ هذا، فمضمون الكلام يؤكّد أنّ انكساغوراس لم يمضِ بما نُسِبَ إليه، ويبدو أنّ أمر القول بالعقل ووظائفه كان يترتب ضمن إطار آخر، فأرسطو يروي: أنّ انكساغوراس حين سُئِلَ كيف يمكن أن يكون الموجود دعامة بنظره؛ أي مبدأ أساسياً، كان جوابه «لا قيمة له إلا بتأمل الفضاء والنظام العام للكون». وذلك استناداً إلى شذرة يقول فيها: «إنّ الإنسان هو الكائن الأكثر تعقلاً، ويجب أن ينطوي في ذاته على قدرة التفكير في أعلى درجات امتلائها بالنسبة للكائنات الأخرى». ولكن نيتشه لا يعزو ذلك إلى العقل، إنّما إلى «سبب وحيد هو أنّ الإنسان يملك عضواً جديراً بالإعجاب هو اليد». ويضيف أن كثيراً من أفكار انكساغوراس كانت تثير الدهشة في القدماء، «وتظهر لهم بالكاد مقبولة»[1].

تتضارب الاستنتاجات حول الشذرات المنسوبة إلى انكساغوراس، والتي ترد الإشارة فيها إلى (النوس)؛ ففي واحدة منها يقول: «جميع الأشياء تحتوي على جزء من جميعها، ولكنّ العقل لامتناهٍ وحاكم بذاته، غير مختلط بأيّ شيء؛ بل قائم بذاته... وهو أجمل الأشياء وأصفاها، ويدرك كلّ شيء إدراكاً تاماً، ويتّصف بالقدرة العظمى. وجميع الأشياء، صغيرها وكبيرها، خاضعة لحكم العقل، وقد تولّى العقل الحركة الكلية أصلاً لكي تأخذ الأشياء في التحرك. وفي البدء أخذت الأشياء تتحرّك عن نقطة صغيرة. أمّا الآن فالحركة تشمل جميع المساحة (الكونية)، وستتسع أكثر فأكثر».

علّق ماجد فخري على ذلك بقوله: على الرغم من تمييزه شبه القاطع بين العقل والخليط؛ أي المبدأ الفاعل والمبدأ المنفعل للأشياء، لم يتخلّ كلياً عن

(1) نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ص95-96.

فكرة الحلول؛ ذلك أنه في شذرة أخرى يقول: «إنّ العقل الدائم الوجود ما زال موجوداً الآن دون شك، حيث توجد جميع الأشياء الأخرى، أعني الكتلة المحيطة، وفي الأشياء التي انفصلت واختلصت من قبل»[1]. والتأمل في أفكاره لا يفضي إلى تقرير قوله بالكون أو الفساد، فهو يقول: «لا شيء يولد أو يفنى، وإنما هناك مجرد تمازج وتفارق بين أشياء كائنة». وعليه، يمكن، بحسب المعطيات المتوافرة، القول إنّه ممن يرى أنّ الوجود يتركب من عدد لا متناهٍ من الموجودات، وهذه الموجودات محكومة بشيء لامتناهٍ في كبره، وهو متعالٍ خارج عن الموجودات، ويمكن أن يكون المبدأ الذي ينتظم العالم، أو هو العقل (النوس) الذي يفترض أنه يتحكّم في الكون على النحو الآتي: إنّ العلة الأولى تفرّق بين الأشياء وتفصلها بعضها عن بعض في حركة دائرية أو دوّامة، فالعقل يتحرك بحركة مشابهة لا تلبث أن تتولّد عن حركته دوامة صغيرة تتوسع وتمتد حول المركز الذي هو العقل، لتنتشر بعد ذلك في الفضاء غير المتناهي. وعلى هذا النحو، يوجد حضور فعّال من العقل الذي هو المنظّم لكل حركات الأشياء في كل الأجزاء المكونة للكون[2].

وعلى الرُّغم من أنّ مفهوم العقل، في حدّ ذاته، طُرِحَ في الشذرات بما يوحي بنوع من التناقض، فأرسطو يذهب إلى أنه «مبدأ غير جسماني». أما بيرنت فيراه «قوة مادية وفيزيائية»؛ لأنه «أدق الأشياء وأنقاها»، والدقة والنقاء لا تكون لأشياء غير مادية. فإنّ ما يفهم من آراء انكساغوراس أنّ الأشياء كانت في البدء متعددة ولا متناهية، وأنّ «العقل بثّ فيها النظام». وبما أنّ الكون عبارة عن كتلة سديمية مختلطة، فإنّ «العقل» أدخل دوامة في وسط هذه الكتلة[3]. وتتواصل وجهات النظر المتضاربة في خلاصتها حول مفهوم العقل لديه، ومنها ما يذهب إلى أنّ علّة تباين الأجسام واختلافها، بوصفها

(1) فخري، ماجد، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص47-48.

(2) برهييه، الفلسفة اليونانية، ص95-96.

(3) ستيس، ولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص90.

من «الطبائع الأولى»، هو العقل؛ لأنه محرك تلك الطبائع، ولأنه يقوم بذاته لا بغيره. والذي يقوم بذاته إنما هو «الجوهر». والجوهر تتعلق به الأشياء ولا يتعلق هو بشيء. والأشياء المتعلقة به يقال لها «العارضة».

وعليه، لا بد من أن يكون هذا الجوهر الذي هو العقل لطيفاً نقياً، يعلم كلّ شيء، ويتحكّم في كلّ شيء، وهو علّة الحركة، ولا بدّ من أن يفعل فعله في الأشياء العارضة التي ستكون موضوع تعقّله. وعليه لا بدّ من أن يختلف العقل عن تلك المعقولات، اختلاف الجوهر عن العرض. ولأنّه كذلك، فهو الذي يخرج الذرات الأولى من حالة الاختلاط المحض إلى حالة الوجود الحقيقي، وبهذا يمكن لأوصافه أن تكون: البساطة والعلم والقدرة، فالعقل بسيط لأنه لا يتركب من شيء؛ لأنّ كلّ مركب من شيء لا يوجد مساوياً لنفسه في جميع الأجزاء، فلكي يكون العقل مساوياً لنفسه في جميع أجزاء الوجود مساواة من حيث الكيف، يجب أن يكون بسيطاً، وهذه البساطة تقتضيها القدرة، وذلك لأن العقل لكي يكون قادراً، لا بد من أن يكون نافذاً في جميع الأشياء، ونفوذه في جميع الأشياء لا يمكن أن يكون إلا إذا كان بسيطاً؛ لأن النفوذ مطلوب منه أن يكون متساوياً من حيث التأثير. وعلى هذا تقتضي البساطة القدرة، والقدرة تلزم البساطة، كما أنّ القدرة بدورها تقتضي العلم، فالعلم المطلق ضرورة لازمة لكي تتم القدرة؛ لأن القدرة هي تحقيق ما في العلم. وهكذا تقتضي القدرة العمل، كما اقتضت من قبل البساطة، والقدرة بدورها يقتضيها التنظيم؛ لأن العمل الأول للعقل هو أن يكون منظماً للكل، وهكذا العقل عند انكساغوراس هو المحرك، وهو المنظم للكون. إنه العلة الفاعلية والغائية في آن واحد[1].

واضح أنّ العديد من الأسئلة الإشكالية تُثار حينما يدور الحديث حول انكساغوراس، لا بسبب من غموض آرائه، إنما لأنها وردت في سياقات

(1) بدوي، عبد الرحمن، ربيع الفكر اليوناني، ص159. و: إبراهيم، إبراهيم مصطفى، مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، ص53.

مختلفة، ومتضاربة أحياناً، شأن معظم آراء القدماء، الأمر الذي يرتب نوعاً من التناقض في النتائج المستخلصة من تلك الآراء. وسواء قال انكساغوراس بالمبدأ الأول، أو قال بالعناصر، فقد صهر الأفكار التي سبقته، واستثمر المعطيات التي كانت تمور بها اليونان في عصره. وإذا نظر إليه على أنه يحمل النقيضين في أفكاره، فما ذلك إلا بسبب القراءات المختلفة لأفكاره التي وردت في سياقات متباينة. ويمكن حلّ ذلك التعارض بالقول إنّ العقل القادر المتميز، الذي لا يختلط، يؤدي وظيفة تفريق كتلة المادة، وهذا يرتب نتيجة في غاية الأهمية وهي أنه من أوائل من قال بثنائية «العقل والمادة»، إلا أن مؤاخذات أفلاطون وأرسطو عليه انصبت حول عدم إمكانية العقل لديه في تفسير الظواهر الطبيعية؛ لأنه، بحسب رأيهما، عاد إلى القول بالعلل المادية العمياء، دون اعتبار لقدرة العقل وتدخله في الكون، شأنه في ذلك شأن السابقين[1]. ومهما يكن من أمر، فإنّ انكساغوراس هو الذي سيُنسب إليه مفهوم العقل، بوصفه شيئاً مفارقاً للمادة، وهو المفهوم الذي سوف تستثمره الفلسفة الإغريقية، فيما بعد، غاية الاستثمار، وسيكون مبدأ أساسياً من مبادئها.

4- صرح العقلانية: آلية الإقصاء والاستحواذ:

4-1- سقراط: غياب الهوية الفلسفية:

تقدّم لنا مدونات أفلاطون وأرسطو أدلةً لا تُحصى على سعة المادة الفكرية، التي جهزهم بها الأوائل، ومهما قُلِّبتِ الموضوعات التي أثارها سقراط، وأفلاطون، وأرسطو، ومهما وُصفت حلولهم وتصوراتهم بالجدّة، فإنّهم لم ينقطعوا عن موروث أسلافهم؛ بل في كثير من جهودهم كانوا يعيدون، بصيغ جديدة منظمة، الإشكاليات التي طرحت بذورها في أيونيا، وإيليا، وأثينا، قبل ظهورهم بزمن طويل. بيد أنّ ذلك الموروث، كان في

(1) أبو ريان، محمد علي، الفلسفة اليونانية، ص90-91.

أمسّ الحاجة إلى التصنيف والاستنطاق، وبلورة الأسئلة الأكثر أهمية، وهو أمر بذل فيه سقراط، وأفلاطون، وأرسطو، مجهوداً مشهوداً له بالكفاءة والسعة والشمول؛ ذلك المجهود الذي وُصِفَ، فيما بعد، بأنّه أهمّ انعطافة في تاريخ الفكر القديم.

يبدو الحديث عن سقراط (469-399ق.م) كأنّه حديث عن شبح، فلم يترك أفكاراً مدوّنة، وكلّ أفكاره إنّما أُعِيدت صياغتها بعد موته، وأغلبها حملته إلينا مصادر لا يُشك في انحيازها إليه. وربما يكون هذا الأمر، في حد ذاته، من الأسباب الكافية للقول إنّ ما كان سقراط عليه لا يماثل ما صار إليه، فإنتاج صورة خاصة له قد ينتهك الموضوعية التي يُراد الوصول إليها، وعلى الرغم من هذا التحسّب، ليس أمامنا إلا الأمشاج التي تتصل بتلك الصورة ذاتها. ورث الفكر الفلسفي مسلّمة تقول إنّ سقراط قضى حياته كلها محاولاً بناء العلم اليوناني، فوضع القواعد والقوانين الكلية في جميع ميادين المعرفة على صورة تعريفات. وعلى الرغم من هذا الدور الذي ينهض دليلاً على أهميته، فإنّ جلّ من تصدى للبحث فيه يتفقون على أن أفكاره لا تندرج ضمن مدرسة ما، ولا تؤلف مذهباً خاصاً[1]؛ بل يذهب بعضهم إلى أنّ أفكاره لا ينتظمها نسق فلسفي واضح، فهو لا يعدو أن يكون صاحب نزعة فلسفية في التفكير، ومنهج في التعبير عن أفكاره. وأهميته الحقيقية تتمثل في شخصيته أكثر ممّا تتمثّل في أيّ مبدأ أو منهج منطقي خاص به[2].

لعلّ أشهر ما يُنسَب إليه حملته على السفسطائيين الذين كانوا، فيما تورد المصادر، ممن يسفهون المعرفة، وهذا الموقف لم تجلوه نهائياً البحوث التي حفرتْ فيه، ويعود ذلك إلى ما يمكن عدّهُ نوعاً من الازدواجية، فمن جهة

---

(1) انظر على سبيل المثال: أبو ريان، محمد علي، الفلسفة اليونانية، ص124، 127. و: ستيس، ولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص113.

(2) وورنر، ريكس، فلاسفة الإغريق، ترجمة عبد الحميد سليم، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1985م، ص63.

أولى يندرج سقراط، شاء أم أبى، في التيار السفسطائي الذي وجّه اهتماماته إلى الإنسان مباشرة، متجنباً الاشتباك المجرد بالمقولات العقلية والميتافيزيقية. وفي هذا يُعدّ سقراط في صميم زمرة الأخلاقيّين الذين سعوا إلى توفير نظام عملي يهيئ للإنسان حياة سعيدة ومنظمة. ومن جهة ثانية، انصبت حملته على أقطاب السفسطة، الذين لم يُعرف عنهم مجانبتهم تبني الموقف الأخلاقي. وإذا ثبت كلّ هذا، فليس ثمة حلّ إلا بتخريج حملته على أنها انصبت على أولئك المغالين الذين لا تردعهم في الأصل أية قيم خلقية، والذين كانوا يغالطون في قلب الحقائق. ومهما تباينت وجهات النظر، يتصل سقراط بوصفه مفكراً بالحلقة «الإنسانية» ذاتها التي بدأت بالظهور مع بروز السفسطائيين كقوة فكرية في بلاد الإغريق، ويبدو أنهم كانوا يمثلون اتجاهاً كبيراً، يحتمل الاختلاف في التصورات والآراء. وبحسب أرسطو «سقراط إنما تكلم في الأخلاقيات، ولم يتكلم في شيء من الطبيعة الكلية»[1]. ويدعم ذلك القول المأثور المنسوب إلى شيشرون: «إنّ سقراط قد أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض». وإذا نُظّمت هذه النتائج بهدف توصيف فلسفة سقراط، فإنّها تظهره فيلسوفاً بلا هوية فلسفية؛ أي أنّ فلسفته تفتقر إلى الرؤية العقلية الكلية التي تترتّب فيها مقولات وأفكار محددة.

لو تتبّعنا «السقراطية» بعد أفول نجمها، نجد أنّ التناقضات الداخلية استفحلت في أطرافها، وتقاطعت تصوّرات المدارس التي ورثتها، إلى درجة لا يمكن الوصول إلى خيط يجمع المذاهب التي تدّعي صلتها بسقراط[2]. أمّا إذا أخذنا بالهدف العلمي للأفكار السقراطية، فمن الواضح أنّ سقراط كرّس حياته لتأسيس المعرفة على العقل، وكان يهدف من ذلك إلى أن تستعيد الحقيقة موضوعيتها، فمطلبهُ، والحال هذه، أن يجعل العقل أداة للمعرفة، وعلى وجه التحديد المعرفة الموضوعيّة بالأشياء، بعيداً من ميول الأفراد

(1) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، دار المشرق، بيروت، 1967م، 1: 63.
(2) برهييه، الفلسفة اليونانية، ص119.

وأهوائهم. ويقتضي هذا معرفة عميقة ودقيقة بالمفاهيم الدالة على الأشياء؛ إذ لا معرفة إلا إذا استندت إلى مفاهيم محددة. وتمسُّكُ سقراط بحدود المفاهيم كان له أثر بالغ في مجمل النشاط الفلسفي اللاحق، وخاصة عند أفلاطون وأرسطو؛ إذ أحدثت وجهة نظره هذه وممارسته العملية ثورةً في التفكير، وهي التي أجهزت، فيما يرى ستيس، على تعاليم السفسطائيين التي لم تكن تُعنى بذلك[1].

يذهب سقراط إلى أنّ لكلّ شيء طبيعة خاصة، أو ماهية محددة، وهذه الطبيعة أو الماهية هي حقيقة ذلك الشيء التي يقوم العقل باكتشافها، بعد أن يرصد مجموع الأعراض المحسوسة التي تحتجب خلفها تلك الحقيقة. وتلك الحقيقة عنده هي الحدّ. وغاية العلم إدراك الماهيات؛ أي تكوين معانٍ تامة الحدود. ولهذا كان سقراط يستعين بالاستقراء، متدرجاً من الجزئيات وصولاً إلى الماهية المشتركة، وإذا صحّ كلّ هذا، فإنه يُعد إنجازاً هائلاً؛ لأنّه بذلك يكون ميّز بصفة نهائية بين موضوع العقل وموضوع الحس؛ إذ إنه ببحثه عن الماهيات كان المدشن الأول للفكرة القائلة إنّ الوجود ما هو إلا مجموعة أشياء عقلية ومعقولة[2]، وهي الفكرة التي سيلتقطها أفلاطون ومن بعده أرسطو، وتنهض عليها الفلسفة العقلية فيما بعد.

4-2- أفلاطون المُهجِّن:

تتحدّر روافد فلسفة أفلاطون (427-347ق.م) من منابع كثيرة، ويؤكّد أرسطو أنّ جوهر الأفلاطونية، وهي نظرية المثل، تتصل بثلاثة مصادر؛ فعن الإيليين أخذ القول بالوجود المطلق، وعن هيرقليطس (وارث الأيونيّين) أخذ فكرة الصيرورة، وعن سقراط المفاهيم، وشرع يوحّد بين هذه الأصول الكبرى، ويدمج مقولاتها، ليصل إلى نظرية المثل[3]. ولم يكن هذا

(1) ستيس، ولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص52-53.
(2) كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص52-53.
(3) ستيس، ولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص167.

الاستحواذ غائباً عن الفلاسفة الآخرين، فقد عدّ نيتشه أفلاطون «أوّل هجين كبير»[1]؛ لأنّ نظريته خليط من عناصر كثيرة، فهي، في التحليل الأخير، لا تمثل نموذجاً صافياً. ولا يرى ستيس في «هجنة» أفلاطون مظهراً سلبياً، إنما على الضدّ من ذلك؛ لأنه نجح في دمج الأفكار السابقة داخل سياق جديد، وفلسفته لها تشعباتها في كلّ المجالات. وعليه، لم تكن الأفكار الموروثة إلا عناصر اندمجت في مذهبه، وأسهمت في تكوين فلسفته؛ فهو جامع للحصاد الكلي للفلسفة اليونانية، وتجلّى في فلسفته أفضل ما توصل إليه الفيثاغوريون، والإيليون، وهيرقليطس، وسقراط، وهو في هذا لم يكن مجرد منتقٍ يلتقط أفكار الآخرين، ويلفق منها كشكولاً فلسفياً؛ بل، على العكس، كان مفكراً أصيلاً بأعلى درجة، ونشوء مذهبه في أحضان المذاهب الأخرى دليل على تشعّب أصوله، تلك الأصول التي سُبكت في كيان جديد هو الأفلاطونية[2]. جعل أفلاطون الوجود الذهني هو الوجود الحقيقي، وكلّ ما عداه ليس وجوداً حقيقياً[3]، ولما كانت التجربة الإنسانية في تصوّره تستند إلى مصدرين هما: الحس والعقل، وأنّ الإدراك الحسي موضوعه عالم الحس، فقد أصبح موضوع العقل هو المثل التي هي وجود عقلي محض.

عرفت الفلسفة اليونانية قبل أفلاطون التفريق بين الحس والعقل، فقد أكّد بارمنيدس هذه التفرقة، وقال إنّ الحقيقة تتأسس في العقل، وإنّ عالم الحس وهمي، وحذا حذوه هيرقليطس وديمقريطس في هذا، وجاء السفسطائيون فقالوا بضرورة تأسيس المعرفة على الحس. وقد وقفنا على جانب من معارضة سقراط لهم، حينما قال إنّ المعرفة تتم من خلال المفاهيم والعقل، وجاء بعد كلّ هذا أفلاطون ليقول إنّ المفهوم ليس مجرد قاعدة للتفكير؛ بل هو حقيقة ميتافيزيقية. وهذا هو جوهر نظرية المثل. ومعروف أنّ كلّ فلسفة

(1) نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ص43.
(2) ستيس، ولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص143.
(3) بدوي، عبد الرحمن، ربيع الفكر اليوناني، ص62.

تضع في اعتبارها مهمّة حلّ لغز الكون، ستبدأ ضرورة بالبحث في طبيعة الحقيقة المطلقة التي تصدر عنها الأشياء الأخرى. هذه الحقيقة يُصطلح عليها بـ «المطلق»، ومؤدّى نظرية أفلاطون أنّ المطلق يتألّف من المفاهيم، فالقول إنّ المطلق هو العقل أو الفكر أو المفهوم أو الكلي، ما هو إلا ألفاظ مختلفة تحيل على دلالة واحدة.

وهنا نجد تأصيلاً لمصطلح «اللوغوس» الذي طرحه هيرقليطس، ومصطلح «النوس» الذي قال به انكساغوراس، ولكن في سياق جديد. إنّ المطلق عند أفلاطون هو العقل، وهو مبدأ ذاتي التفسير وليس ثمّة مطلق واحد. وهذا المطلق هو العقل، وبما أنّ العقل حقيقة قائمة بذاتها، وأنّ المادة تدين بوجودها له، فهي، إذاً، ليست جوهراً. إنّ الجوهر هو العقل، وبهذا، المثلُ عند أفلاطون جواهر؛ أي أنها حقائق مطلقة، ووجودها الكلي في ذاتها، ولا تتوقف على شيء، إنما كلّ شيء يتوقف عليها، إنّها مبادئ الكون الأولى، وهي محصلة «العقل الإلهي» بمعنى أنها أفكار لها حقيقتها الذاتية المستقلة عن أيّ شيء آخر، وهي ثابتة وغير فانية، وتُعدُّ بمثابة ماهيات الأشياء جميعاً، إنّها خارج الزمان والمكان، ولا يمكن استيعابها إلا من خلال العقل، ولا تدرك إلا بالعمل العقلي الاستقرائي الذي يجعل معرفتها ممكنة[1].

ظهر العقل في منظومة أفلاطون الفلسفية، بوصفه مدبّر نظام الأشياء، فهو الذي يُخضع المادة المضطربة لسلطانه، حيث أمكن للعالم أن يتحوّل من الفوضى إلى النظام[2]. وسيكون لهذا الفكر شأن كبير في التفكير الفلسفي خلال العصور اللاحقة. ربط أفلاطون آليات التفكير العقلي بالرياضيات، فالرياضيات لديه هي المدخل الطبيعي لجميع الدراسات النظرية، فضلاً عن كونها الأساس المنطقي لجميع العلوم، والنموذج النظري لترتيب الموجودات

(1) ستيس، ولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص162-164.
(2) أبو ريان، محمد علي، الفلسفة اليونانية، ص206-207.

جميعاً، وهي تقابل المنطق في منظومة أرسطو[1]. واهتمام أفلاطون بالرياضيات ليس مرجعه توظيفها في الحياة اليومية، إنّما هدف من وراء ذلك جعلها تمريناً على الجدل لمعرفة المثل[2]. ولا يُفهم من الشعار الذي رفعه على مدخل الأكاديمية «لا يدخل هنا، إلا من كان رياضياً»، إلا على أنّ الرياضيات منشط عقلي للبراعة في الجدل، وإدراك المثل طبقاً للفرضيات الرياضية التي تحدّرت إليه من الفيثاغوريين.

تبدو «العقلانية» الأفلاطونية ذات نزعة دينية، ويبدو أنّها أفادت من التعاليم الأورفية والفيثاغورية. كانت «الأكاديمية» في الأصل محراباً لعبادة ربات الفنون في الميثولوجيا الإغريقية، والنزعة الدينية ملازمة لفكر أفلاطون، وقد حاول أن يوفق بين العقل والروح. وعلم المعقولات لديه يختلط بالتصوف، وديانته تصدر عن رؤية تقرّ بتعدد الآلهة، إلا أنّ النظام الطبقي الإلهي في فلسفته ينتهي في قمته بإلهٍ كامل لامتناهٍ، يكون التأمل فيه أسمى مكافأة ممكنة. أمّا المثل فهي، كما أشرنا، تصوّرات عقلية موجودة في عالم سام، وهي جواهر مطلقة، وليس باستطاعة الإنسان أن يرى في العالم المحسوس إلا انعكاساتها الغامضة، واشتياقه إليها مبعثه. إنّ نفسه قد عرفت ذلك العالم السامي وتلك المثل قبل أن تتجسد فيه؛ فهي في تذكّر دائم لذلك العالم وتلك المثل، وبذلك الاشتياق المتصل تتقرب من الله[3]. في صورة حنين مستمر إلى المطلق الأسمى.

4-3- أرسطو المُركّب:

من المناسب أن نبدأ حديثنا عن أرسطو (384-322ق.م) من التفريق العام بين رؤية أفلاطون للوجود، ورؤيته هو؛ فقد اختلف أرسطو اختلافاً جوهرياً عن أفلاطون، حينما دعا إلى الفصل بين العالم المادي - الواقعي

(1) فخري، ماجد، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص77.
(2) مطر، أميرة حلمي، الفلسفة اليونانية (مشكلات ونصوص)، ص5.
(3) إيمار (أندريه)، وأبوايه (جانين)، الشرق واليونان القديمة، ص385-386.

بمضمونه، وعالم آخر مفترض عقلياً. ويرى وورنر أنّ الاختلاف بينهما هو اختلاف أمزجة أكثر ممّا هو اختلاف جدل، فأفلاطون يخضع لتصور خيالي، جعله يخضع لتأملات جريئة متعالية عن سياق الحياة اليومية، وفي المقابل لم يكن أرسطو مهتماً كثيراً بالأخرويات، ففي أخلاقياته وطبيعياته وسياساته وإلهياته كان مهتماً بعلاقة الإنسان في هذا العالم، والطرق الممكنة لحياة أفضل. في حين كان أفلاطون يصدر عن رؤية تدين هذا العالم، وتعدّه غير واقعي، فبمقارنته بعالم المثل، يبدو خيالياً[1]. وتتكشف أهمية الموقع، الذي يحتلّه العالم الواقعي في فلسفة أرسطو، من أنه خصّ «الفلسفة الأولى» لمعرفة المبادئ الأولى للكون، وجعلها موضوعاً لتلك الفلسفة، وتلك الفلسفة لديه هي «الفحص عن الجواهر المحسوسات والنظر فيها للفلسفة الطبيعية التي هي ثانية أيضاً، وعمل لها؛ فإنّه ينبغي للطبيعي أن لا يكون عنده معرفة العنصر فقط، بل والمعرفة التي تكون بالكلمة».

ويشرح ابن رشد علاقة الفلسفة الأولى بالطبيعة كما عرضها أرسطو بقوله: «إنّ الفلسفة الطبيعية ليس تفحص عن الجوهر بما هو جوهر كما تفعل هذه الصناعة (الفلسفة الأولى)، وإنما تفحص عن الجواهر بما هي محسوسة، وإنّما قال أرسطو في الفلسفة الطبيعية إنّها ثانية للفلسفة الأولى، وعمل لها؛ لأن الأمور المفارقة التي هي الموضوع الخاص بالفلسفة الأولى هي مبدأ موضوع العلم الطبيعي، فكان الموضوع الطبيعي هو ثانٍ لها في المرتبة، وموضوعه أيضاً عمل من أعمال موضوع الفلسفة الأولى التي هي الأمور الإلهية، وإنّما سُمي ما بعد الطبيعة بحسب مرتبته في التعلم لا في الوجود»[2]. إنها بعبارة معروفة الفلسفة التي موضوعها «الموجود بما هو موجود».

دشن أرسطو لنظريته الفلسفية بنقد عميق لنظرية المثل الأفلاطونية، مبيناً أوجه قصورها، فأفكار أفلاطون، كما يرى، لا تشرح وجود الأشياء، وهي

(1) وورنر، ريكس، فلاسفة الإغريق، ص136-137.
(2) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، 2: 935.

تتجنّب إظهار علاقة المثل بالأشياء، فضلاً عن إهمالها أمر كشف سرّ حركة الأشياء. ويُضاف إلى كل ذلك غموض مفهوم الكثرة فيها، ولعلّ أبرز ملاحظاته تنصبّ على فرضية نظرية المثل القائلة: «المثل هي ماهيات الأشياء»؛ إذ توصل إلى كشف التناقض في نسيج تلك الفرضية، حينما أشار إلى أنّ نظرية المثل تقول إنّ المثل هي ماهيات الأشياء، و تقول من جهة أخرى إنّ تلك الماهيات هي خارج الأشياء، وبحسب رأيه، إنّ ماهية شيء ما يجب أن تكون فيه لا خارجه[1].

أقام أرسطو أسس فلسفته الأولى على هذا النقد، والمبدأ الذي يوجه تلك الفلسفة فرضيته القائلة: إنّ الكلي هو الحقيقة المطلقة، إلا أنه كلي لا يوجد إلا في الجزئي، وأساس تلك الفلسفة يقوم على مبدأ العلّية، الذي ينقسم إلى أربع علل هي: المادية والفاعلة والصورية والغائية التي يشترط حضورها في كلّ حالة من الوجود سواء كان إنسانياً أم كونياً. فالعلة الفاعلة هي علة الحركة، وهي العلة المطلوبة لإحداث التغيير، والعلة الصورية هي جوهر الشيء وماهيته. أما العلة الغائية فهي الفرض أو الهدف الذي تستهدفه الحركة، وأخيراً العلة المادية هي الهيولى التي يتكون منها كلّ شيء. وقد أشار أرسطو إلى أنّ العلل الأربع أدركها السابقون، فالأيونيون قالوا بالمبادئ المختلفة: المائية والهوائية والنارية. وتبرز أهمية الطبيعيّين في محاولتهم إدراك المبدأ المادي الذي يفسر أصل الكون ونشأته، بيد أنّ التطور الفلسفي فرض ضرورة البحث عن علّة أخرى لتفسير الحركة، وصيرورة الأشياء. وهكذا ظهرت العلة الفاعلة، كما أنّ العلة الصورية وجدت لها مكاناً في فلسفة أفلاطون التي تُعدّ فيها المثل صوراً، لكن فلسفة أفلاطون اقتصرت، كما يقول أرسطو، على علتين هما: المادية والصورية؛ لأن أفلاطون جعل الأشياء جميعها من المادة والمثل. ولما كانت المثل ليس فيها مبدأ الحركة، فمذهب أفلاطون افتقر إلى علة فاعلة، أما العلة الغائية،

(1) ستيس، ولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص220.

فإنها غامضة عند أفلاطون. وخلاصة الأمر أنّ العلل الأربع تعرّف إليها السابقون لأرسطو بدرجة أو بأخرى[1].

ويفصح أرسطو مباشرة عن مصادره حول هذا الموضوع، قائلاً: «إنّ ما قيل في العلل الطبيعية يشبه أن يكون قد فحص عند جميع أهل النظر، وأنّا لم نأت بعلة واحدة خارجة عنها». يشرح ابن رشد مقاصد أرسطو بلسان أرسطو نفسه قائلاً: «إنّ ما قلناه في أنواع العلل الطبيعية قد قاله غيرنا من القدماء». ويشير إلى أن القدماء وقفوا على العلل الأربع؛ أي «أنهم اعترفوا بالسبب الذي على طريق المادة، والذي على طريق الصورة، والذي على طريق الفاعل. أما السبب الذي على طريق الغاية، فلقائل أن يقول إنّه لم يظهر ممّا حُكي عن القدماء في العلل في هذه المقالة القول به ولاكن [هكذا] يشبه أن يكون من قال بالفاعل فقد لزمه القول بالسبب الغائي، لأن الفاعل إنما يفعل من أجل شيء، وأما من جحد الفاعل وقال بالاتفاق، فلم يضع السبب الغائي، ولا اعترف به، ويشبه أن يكون أشار بذلك إلى سقراط وأفلاطون. فإنه حُكي في غير هذا الموضع أن في وقت سقراط شعر الناس بالسبب الغائي»[2].

هذا الموروث الذي ورثه أرسطو كان بحاجة إلى نوع من استئناف البحث فيه مجدداً؛ فمن الواضح أنّ الأقدمين خلفوا لأرسطو مشاكل كان عليه أن يجد لها حلولاً، فكان لا بد له من البحث في الحلول حتى لو كانت متعارضة ليرجح أحدها أو يرفض الآخر، أو أن يركب منها شيئاً جديداً. فالبحث في موروث القدماء يدل عليه انهماكه في عرض آراء القدماء ونقدها في مرحلة، ثمّ تركيب ما هو جديد في مرحلة أخرى[3]. وعلى أية حال، تحفّظ أرسطو الأهم هو أنهم لم يصلوا إلى الهدف المطلوب؛ لعدم وضوح

(1) المرجع نفسه، ص225-226.

(2) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، 1: 160-161.

(3) بدوي، عبد الرحمن، أرسطو، دار المطبوعات، الكويت، 1920م، ص98.

الرؤية الفلسفية لديهم، ويلزمه هو أن يقوم بالخطوة الحاسمة، وهي: رد تلك العلل إلى مبدأين هما «الهيولى» و«الصورة»، باعتبار أن العلل الصورية والفاعلة والغائية تنصهر في تصور وحيد للصورة؛ لأن العلة الصورية والغائية شيء واحد، فالصورية هي الماهية، وهي المفهوم، وهي فكرة الشيء. أمّا الغائية فهي تحقق فكرة الشيء في الواقع، وأن ما يهدف إليه الشيء هو التعبير المحدد لصورته. وهكذا الغائية هي الصورية نفسها، ثمّ إنّ العلة الفاعلة هي الغائية؛ لأنها سبب الصيرورة.

أما الغائية فهي نهاية الصيرورة؛ أي أنها ما يصير، فالنهاية أو الغاية نفسها علة الصيرورة والحركة؛ أي أن العلة الغائية هي العلة الفاعلة الحقيقية، وهكذا إن ثلاث علل تنصهر في فكرة واحدة يصطلح عليها أرسطو بالصورة، وهذا لا يترك إلا العلة المادية دون ردها إلى أيّ شيء آخر. وعلى هذا النحو تدغم العلل الأربع في مبدأين هما: الصورة والهيولى، وهما المقولتان الأساسيتان في الفلسفة الأرسطية، وبهما يهتدي إلى تفسير الكون. والمقولتان المذكورتان غير منفصلتين عن بعضهما في تصوره؛ إذ ليس ثمة شيء بوصفه صورة من دون هيولى أو هيولى من دون صورة؛ فكل شيء هو مركَّب منهما، وكلّ شيء يتكوَّن من امتزاجهما، وفي كل تغيير تكون الهيولى هي ذلك الذي يُصبح ذلك الذي يطرأ عليه التغيير، والصورة هي ما يحدث التغيير من أجله. إن ما يصبح هو الهيولى، وما يصبح إليه هو الصورة[1].

الهيولى مادة هلامية تضم كل شيء، لكنها تفتقر إلى أية صفة؛ إذ لا صفات لها، وما يعطيها الصفة هو الصورة التي تكون عليها. إنّ الهيولى إمكانية كلّ شيء، وإن كانت هي في الواقع ليست شيئاً، فمبدأ الصورة هو الذي يعطي الهيولى هويتها، ومعروف أنّ هذا التصور هو جوهر الفلسفة المثالية التي تقول إن الفكر الكلي، العقل، هو الوجود المطلق «أساس العالم؛ لأن العالم هو

(1) ستيس، ولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص227-229.

في ارتقاء مستمر للهيولى إلى الصورة الأرقى والأدنى، فيترتب على هذا أن الكون يعرض سلماً متدرجاً للوجود، وما هو أرقى في السلم يكون حيث تسود الصورة، وما هو أدنى حيث تفوق الهيولى فيه الصورة. وبحسب هذا التصور المنطقي، في أسفل السلم ستكون هناك الهيولى الهلامية المطلقة، وفي قمته الصورة اللامادية المطلقة، وعند أرسطو، إن هذين الطرفين تجريديان، فلا أحد منهما يوجد لأن الهيولى والصورة لا يمكن أن ينفصلا.

وما يوجد يأتي في موضع بين الاثنين، وعلى هذا الكونُ ما هو إلا تدرج مستمر، وتحدث الحركة والتغيير للانتقال من الأدنى إلى الأرقى تحت تأثير القوة الجاذبة للغائية. وما يكون في أعلى السلم، هو الصورة المطلقة، تلك الصورة المجردة عن أية هيولى، والتي يصطلح عليها أرسطو بـ «الله». ولما كانت الصورة هي الفعل، فإنّ الله وحده هو الواقعي الحقيقي على نحو مطلق، فالأرقى في السلم هو الأكثر واقعية؛ لأنه يمتلك المزيد من الصورة، ولما كان مبدأ الصورة يحتوي على العلل الصورية والغائية والفاعلة، فإنّ الله هو كلّ هذه العلل. ولمّا كان هو العلة الصورية، فإنّه هو المثال؛ إنه «فكر». ولما كان هو العلة الغائية، فإنّه «الغاية المطلقة». إنه ذلك الذي تسعى إليه كلّ الموجودات، وكلّ موجود له غاية في ذاته. ولمّا كان الله هو الغاية المطلقة، فإنّه يشتمل على كلّ الغايات الأولى. ولمّا كانت غاية كلّ شيء هي الكمال المتكامل للشيء، فإنّ الله باعتباره الغاية المطلقة هو الكمال المطلق. ولما كان هو العلة الفاعلة، فإنه هو العلة المطلقة للحركة والصيرورة. إنّه المحرك الأول. وعلى هذا إنّ الله نفسه غير متحرك، وكونه غير متحرك نتيجة تترتب على تصور أرسطو أنّ الله غاية وصورة.

خلص أرسطو، كما عرض ستيس لذلك، إلى أنّ الله «فكر»؛ ولأنه صورة مطلقة، وليس صورة الهيولى، فهو «صورة الصورة». والصورة باعتبارها الكلي عنده هي «الفكر»، وكل هذا يفسر قول أرسطو إنّ الله «فكر الفكر»؛ لأنه لا يفكر إلا في ذاته، فهو ذات وموضوع تفكيره، فالله فكر، إلا أنّه ليس فكراً

ذاتياً، بمعنى أنه ليس فكراً موجوداً في عقل، إنّما هو فكر موضوعي حقيقي في ذاته بمعزل عن أيّ عقل يفكّر فيه[1]. ويعمق بدوي هذه الفكرة، عارضاً جوهرها بالقول إنّ الله فعل محض لأنه صورة، والصورة هي فعل عند أرسطو، فالله فعل خالص، وإذا كان كذلك، فلا يمكن أن يكون مادياً أو جسمانياً، وذلك لأنه صورة خالصة. ولأنّ كلّ ما هو جسماني محدد بالضرورة، والمحدود لا ينتج اللامتناهي، بينما الله ينتج الحركة اللامتناهية، فلا يمكن إذاً أن يكون جسمانياً، ولهذا لا يوجد فيه أيّ امتداد. ومعنى ذلك أنه عقل وروح، والفاعلية العقلية لهذا العقل تتجلى في أنه يكون موضوع تعقله، وهو الخير المحض، فالله هو الخير، فيكون موضوع تعقل الله هو ذاته، فالله في هذه الحالة عاقل لذاته، معقول لذاته، عقل لذاته»[2].

هذا بالنسبة إلى عقل المطلق. أما العقل الإنساني فيجد هو الآخر مكانه في المنظومة الأرسطية، فالإنسان يحتلّ مرتبة عالية في سلم الوجود؛ حيث تصبح الهيولى عضوية، وهو مجبول على الارتقاء في درجات سلم الكمال، والذي يقوده إلى ذلك هو «العقل»، الذي هو الغاية الملائمة الجوهرية، والنشاط الملائم الجوهري للإنسان؛ فالعقل بمعناه الطبيعي خاصية إنسانية. وعلى غرار البنية الميتافيزيقية الطبقية المتدرجة للكون التي شيدها أرسطو، حيث يقبع «العقل الخالص» في القمة، يسعى «العقل الإنساني» لبلوغ غايته في «سلم الطبيعة». وذلك يتمّ بالعقل الذي هو ملكة يختصّ بها الإنسان، غير أنّ هذا العقل يُقسم إلى مستويين، الأدنى وهو العقل المنفعل، والأرقى وهو العقل الفعّال. والعقل له قوة التفكير قبل أن يفكّر بالفعل، وهذه القدرة الأخيرة هي العقل المنفعل. والفاعلية الإيجابية للفكر نفسه هي العقل الفعّال. وكل الملكات تتلاشى مع الجسم بما في ذلك العقل المنفعل. أمّا العقل الفعال فهو خالد لا يفنى، وليست له بداية ولا نهاية، وهو يأتي للجسم من

(1) المرجع نفسه، ص234-273.

(2) بدوي، عبد الرحمن، أرسطو، ص170-171.

الخارج، ويفارقه عند الموت. ولمّا كان الله هو العقل المطلق فإنّ عقل الإنسان يصدر عن الله، ويعود إليه بعد أن يكف الجسم عن أداء وظيفته، فكون الله عقلاً خالداً، وأنّ عقل الإنسان تحقّق ذلك العقل فيه، فإنه يفارقه حين الموت[1]. يعطي أرسطو العقل وظيفة جوهرية؛ لأنه يجعله سبباً لتنظيم الطبيعة. وبما أنّ هناك غاية في الطبيعة، فإنّ سر تلك الغاية هو تحقق العقل، ومن ثمّ الأرقى هو الأكثر عقلانية، والأدنى هو الأقل عقلانية، وما العالم إلا تحقق العقل، والعقل هو الله[2].

شُغِل أرسطو بموضوع العقل وعملية التعقل، وعنده يقوم العقل بمهمّة تجريد الماهيات والمعقولات من المحسوسات لكي يطبعها في العقل المنفعل، فيتحول من عقل بالقوة إلى عقل بالفعل، وذلك بفضل العقل الفعّال. وقد اختلفت الآراء فيه، فهو عند الإسكندر الأفروديسي عقل مفارق، وهو عند ثامستيوس إحدى قوى النفس[3]. وهذا يعني أنّ عملية التعقّل تقوم على أساس وجود قوة تشبه المادة، من حيث إنها تنطبع بالماهيات وتصير معقولات، ثمّ وجود قوة أخرى بمثابة العلة الفاعلة، التي تحقق تلك الماهيات بالفعل. الأولى هي العقل المنفعل؛ أي الذي يتقبل وينفعل بالماهية ويتحقق بها. أمّا الثانية فهي العقل الفعّال، الذي يخرج الماهية من القوة إلى الفعل، ويحقّقها في العقل المنفعل، ومن الواضح أنّ شراح أرسطو توصلوا إلى أنّ العقل الفعال يتصف بالوحدة، وأنّه مشترك بين الجميع، وهو مفارق ولا ينفعل، وأنّه يأتي من الخارج[4].

إن العقل المنفعل هو العقل الذي يتقبّل الصور الحسية التي ترد إليه، فهو في الواقع بمثابة المادة، ويتركب غالباً من الصور التي أتت من الحس،

(1) ستيس، ولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص248-249.

(2) المرجع نفسه، ص255.

(3) مطر، أميرة حلمي، الفلسفة اليونانية (مشكلات ونصوص)، ص55.

(4) الفندي، محمد ثابت، مع الفيلسوف، دار النهضة العربية، بيروت، 1980م، ص152.

وأصبحت صوراً من المخيلة، وليست له وظيفة إيجابية، وإنما هو مجرد انطباع للصور الخارجية الحسية، فلكي ترتفع من هذه الحالة إلى حالة الإدراك الصحيح، لا بُدّ من وجود قوة أخرى تستخرج هذه الأشياء من حالة الصور الحسية السلبية إلى حالة المدركات العقلية العامة، والعقل الفعّال هو الذي يقوم بذلك، فهو يأتي بالصور الخالصة، فيحيل الصور الحسية التي هي في حالة القوة إلى حالة صور بالفعل[1].

جميع هذه التوصلات قامت في الأصل على قراءة خاصة للإسكندر حول مفهوم العقل عند أرسطو، ففي مقالته المشهورة «مقالة الإسكندر الأفروديسي في العقل على رأي أرسطو طاليس» يقول: إنّ العقل عنده على ثلاثة أضرب هي: العقل الهيولاني، ويوجد في كلّ نفس ناطقة، والآخر عقل انطوى على إمكانية التعقل، وله تلك الملكة، وقادر أن يأخذ صورة المعقولات بقوته في نفسه، وهو ذاته العقل الهيولاني، بعد أن صارت له ملكة واستعداد أن يعقل وأن يتقبل، وإنما يكون في الذين قد استكملوا وصاروا يعقلون، وضرب ثالث هو العقل الفعّال، وهذا العقل يجعل العقل الهيولاني الذي بالقوة عقلاً بالفعل، بأن يثبت فيه ملكة التصور العقلي، وهذا هو بطبيعته معقول، وهو بالفعل هكذا؛ لأنه فاعل للتصور العقلي، وسائق العقل الهيولاني إلى الفعل»[2].

كان هم أرسطو الفلسفي إنتاج العالم على أنه عقل وتعقّل، ويهدف من ذلك إلى توكيد قيادة العقل للطبيعة، وهي قيادة لا تتم إلا عن طريق معرفة المبادئ العقلية العامة التي تتحكم في مسار الموجودات مثل مبدأ القوة والفعل، ومبدأ الصورة، والمادة، ومبدأ الغاية، ومبدأ السببيّة أو العلّية. وبوساطة هذه المبادئ تصور أرسطو أن العقل الإنساني تتم له السيطرة على

---

(1) بدوي، عبد الرحمن، أرسطو، ص249.

(2) شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار المشرق، بيروت، 1971م، ص31-42.

الطبيعة أو الكون[1]. ولم يقف عند هذا الحد، إنما دفع الأمر إلى الأمام، ذاهباً إلى أن الموضوع الرئيس ليس معرفة الذات العاقلة المفارقة، فالله ليس عليه أن يلتمس خارج ذاته التي هي موضوع تعقله، وعلى هذا سوف تكون قضايا العلوم كلّها موضوعات للتعقل المستمر والكشف المتواصل. أصبحت إلهيات أرسطو في الفكر القديم حافزاً للبحث في موضوعات تنتمي إلى الواقع. وكما يخلص برهييه، لا يُعدّ البحث في ذات الله مهماً، بالنسبة إلى تلك الإلهيات، فمعرفة الله بذاته ليست بحال من الأحوال هدفَ تلك الإلهيات؛ لأنه لا اعتبار إلا في وظيفته الكونية بصفته منتج وحدة الكون، وهي الوحدة التي تنتج إمكانية معرفته عقلياً[2].

ومن ثَمّ كانت عقلانية أرسطو تهدف إلى سبر أغوار الطبيعة في المقام الأول. ومغزى ذلك أنّ أرسطو، خلافاً لأفلاطون الذي جعل المخيلة والأحاسيس مرجعية يصدر عنها، جعل الملاحظة المنطلقة من الواقع وسيلة لجمع البينات وصولاً إلى أرفع تجريد ممكن، وهكذا جعل نصب عينيه إدراك الواقع أولاً؛ لأنه يرى أنّ «المثل» الحالة في الأشياء والكائنات تتحقق في المادة باتخاذها شكلاً يزداد تكاملاً بازدياد مطابقته لعلته الغائية، فالمادة والشكل والغاية ثلاثة معطيات لازمة على تباين أهميتها، بسبب اختلاف مراتبها، وهي تستلزم الدرس لتدرك إدراكاً تاماً. أرسطو لا يحتفظ شأن أفلاطون بالدور الأول للمحبة والحدس في سير الإنسان نحو الحق، بل للاستدلال والمجهود التجريدي. وهو لا يوحّد بين الله والخير؛ بل بين الله والإدراك الخالص، وإذا كان كلّ شيء ينزع نحو الله بالارتفاع درجة فدرجة في سلم الكمال والعلل الغائية، فإنّ النفس لا تدنو منه إلا بانقيادها للعقل. وعلى العقل أن يرشد بين نقيصتين متناقضتين إلى «الحد الوسط» الذي هو

(1) هويدي، يحيى، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار الثقافة، القاهرة، 1991م، ص382-384.

(2) برهييه، الفلسفة اليونانية، ص288.

الفضيلة، فضيلة عملية قبل كلّ شيء؛ إذ إنّ مصير الإنسان يتحقق على الأرض[1].

5- نتائج: استبداد المفاهيم العقلية المجرّدة:

تكشَّف لنا، بوساطة الفقرات الفائتة، التي حاولت أن تصف طبيعة الممارسات الفكرية في بلاد الإغريق منذ طاليس إلى أرسطو، أنّ هناك اتجاهين أساسيين ينتظمان تلك الممارسات، وأنّ كلّ التأملات والتصورات انحلّت فيهما، وهما: «اللوغوس» الذي استقام على يد هيرقليطس، و«النوس» الذي استقام على يد انكساغوراس. قال هيرقليطس باللوغوس لكي يفسر النظام السائد في الكون بعيداً عن الميثولوجيا التي تضرب بجذورها في الفكر القديم، ولاسيما الإغريقي منه كما تكشفه مظاهر التعبير الشعري لدى هوميروس وهزيود على سبيل المثال وليس الحصر. وتعدّ محاولة هيرقليطس، إذا ثبتت ريادتها وصحتها في الواقع التاريخي، غايةً في الأهمية؛ لأنها وضعت يدها على «القانون الكلي»، الذي ينظّم الظواهر الطبيعية، ويتحكم فيها، ويسيّرها في اتساق لا يحتمل التناقض، وليس على العقول البشرية إلا معرفة ذلك القانون الطبيعي الكلي، وهو أمرٌ لا يتمّ إلا إثر معرفة الظواهر على حقيقتها، ومواجهة ظواهر الطبيعة، واستكناه أسرارها، وهذا سيفضي إلى نوع من المشاركة في ذلك القانون، بمعرفة ضروراته وأنساقه. ولقد تصوّر هيرقليطس «العقل الكوني»، الذي هو المنظّم للظواهر الكونية، على أنّه محايث للطبيعة لا يوجد بانفصال عنها، ومن ثَمّ معرفة الطبيعة هي معرفةٌ له وبه.

هذه المطابقة بين العقل الإنساني والعقل الكوني مهمة جداً؛ لأنها ستقود إلى نوع من الاكتشاف المستمر للكون وظواهره الطبيعية استناداً إلى النشاط العقلي. وغاية ما يُخلص إليه هنا أنّ العقل الكوني عند هيرقليطس مبثوث في

---

(1) إيمار (أندريه)، وأبوايه (جانين)، الشرق واليونان القديمة، ص386-387.

الكون المادي، وهو متماهٍ فيه، ويحتاج من العقل الإنساني أن يندرج في أنظمته التي تتجلى من خلال الظواهر الطبيعية. أما انكساغوراس فقال بـ «النوس»، الذي فُهِمَ أيضاً على أنه يقصد به «العقل الكلي»، إلا أنّه مختلف عن «اللوغوس» في كونه مبدأ مفارقاً غير مندمج في الطبيعة ولا محايث لها. وبحسب انكساغوراس الأجسام مركبة من أجزاء متشابهة تقبل القسمة إلى غير نهاية من حيث المبدأ، ولكن مع افتراض وجود أجزاء في غاية الصغر لا تنقسم، وهي أشبه بالبذور الأولى، لا تُدرك بالحواس، وإنما تُتصور بالعقل فقط، فالكون في أوّل أمرهِ خليط فوضوي من البذور، وعماء مطلق، وجاء العقل الذي نظّمه وأخضع الأشياء لعلة واحدة. ولكي يتمكّن هذا العماء الكلي الأولي من الخروج من عطالته، لا بُدّ من قوة محركة تقوم بالفصل بين الأجزاء، ثمّ الوصل بينها، وإعادة تركيبها. وهذه القوة المحركة هي «النوس»، التي فهمت على أنّها العقل أو الروح، وهذه القوة هي التي بثت النظام في جميع الأشياء، فالنوس مفارق للأشياء، لكنّه منظم لها[1].

يضيف الجابري إلى ذلك أنّ فكرة هيرقليطس عن «اللوغوس» هي التي تأسست عليها الفلسفة الرواقية؛ بل كلّ الفلسفات التي تميل إلى نوع من وحدة الوجود. وأنّ فكرة انكساغوراس هي التي فجّرت الثورة السقراطية، التي تأسست عليها فلسفة أفلاطون وأرسطو. ومهما يكن الاختلاف بين تصوّر كلّ من هيرقليطس وانكساغوراس للعقل الكلي، فإنّ القول بمحايثته للطبيعة أو انفصاله واستقلاله، لا يغيّر من جوهر التصور اليوناني للعلاقة بين الطبيعة وهذا القانون الكلي وبينه وبين الإنسان. نجد داخل الثقافة اليونانية: الطبيعة أولاً بوصفها شيئاً معطى ابتدائياً غير منظم ولا متميز، ثمّ تتدخل قوة أخرى تسمى «العقل» تعمل على إشاعة النظام في الطبيعة، ومن ثَمَّ دفع عجلة التكوّن والتطور. أمّا الإنسان فهو في جوهره قبس من «العقل الكلي»،

(1) الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991م، ص10-19.

العقل، النظام، وهو يكتشف نفسه ككائن عاقل في الطبيعة ومن خلالها، والفعل العقلي الجدير بهذا الاسم هو إدراك النظام والترتيب بين الأشياء[1].

هذا التصوّر لعلاقة الكون بالعقل، بوصف الأخير أداة استكشاف للأول، وكون الأول موضوعاً للثاني، ينهي العلاقة السلبيّة بين الاثنين، فلا يُراد للعقل أن يندهش بالكون اندهاشاً ميثولوجياً اعتبارياً، إنما إذا كان ولا بدّ عليه أن يندهش، فعليه بالسعي لفكّ أسرار هذا الكون المدهش، لا الاستسلام أمام ظواهره التي تثير العجب. العقل، كما يقول «لالاند»، متضايف مع الواقع، و يحتوي على مبادئ تتيح له فهمه[2]، وهي الفكرة التي كان هيغل تبناها وأكّد فيها أنه في الفلسفة تمّت البرهنة، بوساطة المعرفة النظرية، على أنّ العقل جوهر، مثلما هو قوة لامتناهية، ويكمن مضمونه غير المتناهي خلف كلّ حياة طبيعية وروحية يقوم بإنشائها، وهو يتجلّى في صورته اللامتناهية التي تحرّك هذا المضمون. فالعقل من ناحية جوهر الكون، ومن ناحية أخرى طاقة لا تنضب لذلك الكون. وما دام العقل ليس من الضعف حيث يعجز عن إنتاج أيّ شيء سوى مجرّد مثل أعلى، وحيث يتخذ مكانه خارج الواقع، ويكون شيئاً منفصلاً مجرداً، وهو في الوقت نفسه المركّب غير المتناهي للأشياء كلها، وهو ماهيتها وحقيقتها الكاملة، وما دام لا يحتاج كالأفعال المتناهية إلى شروط مادة خارجة ذات وسائل معينة يستمدّ منها دعامة له، وموضوعات لنشاطه، فهو يزوّد نفسه بغذائه الخاص، وهو نفسه موضوع عملياته، وعلى حين أنّه هو وحده أساس وجوده وغايته النهائية المطلقة، فإنّه أيضاً القوة المنشطة التي تحقق هذه الغاية وتطورها، ليس في ظواهر العالم الطبيعي؛ بل أيضاً في العالم الروحي[3].

(1) المرجع نفسه، ص20.

(2) لالاند، أندريه، العقل والمعايير، ترجمة نظمي لوقا، الهيئة المصرية، القاهرة، 1979م، ص8.

(3) هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ص78.

ليس ثمّة سؤال خارج العقل، فهو، كما خلصت إليه الفلسفة اليونانية، قادر على أن يتّخذ من ذاته موضوعاً دائماً له، وله القدرة أيضاً على أن يجعل من العالم ومعطياته الطبيعية موضوعات دائمة للبحث، فهو طاقة المعرفة ومرتكزها؛ لذلك يتزامن تطور مضامين العقل ومحتوياته المتعالية مع صيرورة المعرفة؛ فالمعرفة لا تنبع من ذاتية العقل وطاقته التجريدية فحسب؛ بل تنشأ من المسافة الفاصلة-الواصلة بينه وبين الوجود، بوصف الموجودات موضوعات له. تاريخ تطور المعرفة مشروط بتاريخ تطور العقل، وهذا الاشتراط هو الذي يعيّن رؤية العقل، ويؤسس موقفه النظري في القضايا التي تكون موضوعاً له[1]. هذه هي الخلاصات العامة التي تجهزنا بها الممارسات الفكرية اليونانية حول موضوع العقل وأسئلته الوجودية، ابتداءً من سؤال المبدأ الأول، وصولاً إلى التصور الذي فسّر الكون على أنه في أسمى مراتبه، ما هو إلا فكرة عقلية غزيرة الإيحاء بكلّ ما يتصل بالعقل والتصوّرات العقلية. ومع أنّ كثيراً من المعطيات، التي توفرها المصادر الفلسفية اليونانية، يمكن أن تخضع لتأويل متباين بحسب المنهج المتّبع في التحليل، وطريقة الاستنطاق، فإنّ العقل، كما انتهت إليه الفلسفة اليونانية، استأثر بمركز الاهتمام، واتجه اهتمامه إلى البحث في العالم مستلهماً استراتيجية البحث الميتافيزيقي، فأصبح رهينة الميتافيزيقا، تلك الميتافيزيقا التي شُحنت في العصور اللاحقة بكثير من الأسباب التي جعلتها تنفصل تماماً عن أداء الوظيفة المباشرة لها، حيث أصبح «التمركز حول العقل» هاجساً أساسياً من هواجس التفكير الفلسفي.

6- الشفاهية الإغريقية: حوامل الفلسفة وأرض الاحتمالات:

تبدو لحظة سقراط/ أفلاطون/ أرسطو لحظة شديدة الأهمية في تاريخ الفلسفة الإغريقية، فهي من جهة اللحظة التي شهدت اصطداماً جذرياً بين المنظومة الشفاهية العريقة في التاريخ الإغريقي، ممثلةً في المرويات

(1) الموسوعة الفلسفية العربية، مادة «عقل».

الأسطورية والملحميّة والتصورات الفلسفية الأولى (وهو الأمر الذي تجلَّى من خلال ملاحم هوميروس، ومنظومات هزيود الشعرية، وشذرات الأيونيّين والإيليين) وبين المنظومة الكتابية الناشئة لتوّها على يد أفلاطون وأرسطو، والتي لم تكن امتدت وتوسّعت لتشمل كل مظاهر الإنتاج الفكري آنذاك. وهي من جهة ثانية شهدت أولى ممارسات الإقصاء والاستحواذ التي تعرّضت لها معظم التصوّرات الفكرية التي سبقت أرسطو، حينما قام هذا الأخير بإقصاء ما لا يتناسب وسياقاته الفلسفية، والاستحواذ على تلك الأفكار المتناثرة التي توافق سياقاته. وتكشف هذه اللحظة أيضاً التدرج الواضح في ثلاث مراحل أساسية جمعتها حقبة تاريخية واحدة: شفاهية سقراط، وكراهية أفلاطون للكتابة، وظهور أولى بوادر التفكير الكتابي المنظّم على يد أرسطو.

وبغضّ النظر عمّا كانت تعبّر عنه الوسائل الشفاهية، التي ظهرت قبل أفلاطون وأرسطو، وعمّا عبّرت عنه الوسائل الكتابية لديهما، فإنّ تلك الوسائل بذاتها؛ شفاهية أو كتابية، لها آلياتها الخاصة التي تقوم على درجات متباينة من دمج الأفكار، وإقصائها، وإدراجها في سياقات مختلفة دلالياً، بفعل الاطّراد المتواصل التغيير في الفكر الشفاهي. وكلّ ذلك يُلزمنا الوقوف على هذه اللحظة التاريخية/الفلسفية وقفةَ حذرٍ وتأنٍّ ونقد، ولاسيما أنّ العقل الغربي جعل هذه اللحظة ذاتها أهمّ الأصول الكبرى لتصوراته ووعيه. لقد سعى تاريخ الفلسفة الغربية، بتأثير من منهج «الوحدة والاستمرارية»، إلى أن ينظر بطهرانية إلى فلاسفة الإغريق ومأثوراتهم، ومارس ضغطاً لا يضاهى من أجل بثّ روح الوحدة والتماسك والاطّراد في أفكارهم، وهو أمر بحاجة إلى إعادة نظر شاملة في كلّ الأسس والمعايير التي قام عليها.

أشرنا، في مبتدأ هذه الفقرة، إلى الأهمية الاستثنائية لما أسميناه: لحظة سقراط/أفلاطون/أرسطو، وهذا الاصطلاح مجازيّ بطبيعة الحال؛ لأنه في حقيقته يمتدّ طوال أكثر من قرن، وهي المدة الزمنية التي تكشفت فيها الممارسة الفكرية للفلاسفة الثلاثة المذكورين، التي غطت القرن الرابع قبل

الميلاد، وجانباً من القرن الخامس؛ إذ عُرف سقراط. ومبعث تلك الأهمية، فضلاً عما ذُكر؛ الانكسارات الجوهرية الشديدة التي عرفها التفكير الفلسفي، فقد ظلّت (على الأرجح) الأفكار سابحة في فضاء المشافهة منذ ظهور التأملات الأولى على يد طاليس إلى سقراط، ثمّ جنحت إلى شاطئ ذلك الفضاء على يد أفلاطون، واندرجت في سياقات البواكير الأولى للتدوين الفلسفي الكتابي على يد أرسطو (384-322ق.م). وهنا علينا أن نشدّد على أنّ التغيرات، التي تتعرض لها الأفكار في ظلّ المشافهة، لا تقلّ عن تلك التي تتعرض لها حينما تصاغ صوغاً أدبياً يقوم على استحضار المرجعيات الشفاهية، كما هو الأمر في محاورات أفلاطون، وفي الوقت نفسه، ينبغي أن نؤكّد أن التدوين هو الآخر، كما ظهر في المدونات الأرسطية، لا يقل خطراً عن ذلك، فهو من ناحية يُخضع آراء متناثرة لسياق ممارسة عقلية مختلفة، وهو من ناحية أخرى، يسمحُ لمقتضيات التفكير الكتابي وشروط الممارسة الكتابية وإجراءاتها بأن تمارس قهراً وإكراهاً ضدّ التأملات الأولى المعبّر عنها بصيغ لفظية موجزة ومكثفة، وهي التي تُعرف الآن بـ «الشذرات».

إذا كان تاريخ الفلسفة قد ثبّت الفضل لأرسطو بوصفه أوّل من أرّخ للفلسفة، فإنّ الدراسة الموضوعية الاستقصائية القائمة على المقارنة والوصف تكشف أنه لم يكن يؤرّخ، بالمعنى الذي يُفهم من الفعالية التأريخية، فقد كان يقصي ويدمج في آن، ما يتعارض وما ينسجم مع منظومته الفلسفية، وهو أمر يفضي إلى أنّ الأفكار التي ظهرت في السياقات الأرسطية الجديدة غير متصلة بسياقاتها الأصلية، ناهيك عن أن تلك السياقات بافتراض وجودها خاضعة لمرجعيات شفاهية. أمّا ما يتعارض مع السياقات الأرسطية فقد أُقصي واختفى لأسباب تتعلق بمعارضة المنظومة الأرسطية له، ولضرورات إجرائية يقتضيها الخطاب المكتوب. أمّا ما وجد له مكاناً في نسيج ذلك الخطاب، فقد اندمج في صلب التفكير الأرسطي، وأصبح جزءاً منه، يتصل به أكثر ممّا ينتمي إلى غيره. وينبغي الآن أن ينصرف اهتمامنا إلى البحث في ما يُنسب إلى

الفلاسفة الأوائل من «مؤلفات مكتوبة»، وهو أمرٌ يروَّج له في أوساط مؤرخي الفلسفة الإغريقية، دون قرينة مؤكدة، سوى ترديد أقاويل القدامى، الذين يحوم الشك حول اطلاعهم على أيّ من تلك «المؤلفات المفقودة».

6-1- الشذرات: طمس السياق والانهيارات الدلاليّة:

يُسمّي نيتشه الفلاسفة الأيونيّين والإيليين والأثينيين، الذين ظهروا إبان القرنين السادس والخامس قبل الميلاد، بأنّهم «المعلمون القدامى»، و«النماذج الصافية»، ويصفهم بأنّهم يؤلفون «جمهورية العباقرة»[1]. وتفصح التسمية عن طبيعة الحنين الذي يشدّه إلى أولئك «الصفوة»، وهو حنين جارف وولائي خطير يضفي تصورات آنية وذاتية على رجال ركّب لهم نيتشه صورة شفافة، تعبّر عن رؤيته لعصر مضى عليه خمسة وعشرون قرناً، أكثر مما تعبّر عن حقيقة ذلك العصر وأولئك الرجال. وتتكشّف أبعاد هذا الضرب من الإكراه، حينما يعلن أنه سيدرس الفلاسفة الأوائل بوصفهم مجتمعاً منسجماً[2]، وهو قرار يرجّح نوع التصور الذي يُراد من خلاله إنتاج الماضي، لا بيان الماضي نفسه، وكلّ هذا يدفعنا إلى الوقوف على ذيول العصر الشفاهي الذي شهد أولئك الفلاسفة فصله الأخير، وإن ظلت بقاياه حاضرة في نسيج التفكير الإغريقي إلى عدة قرون لاحقة. يؤكد برهييه أن من العسير أن نحدّد الأهمية والدلالة الدقيقة لتيار الأفكار الذي شقّ مجراه في ملطية في القرن السادس ق.م، فمن بين الفلاسفة الملطيين الثلاثة، الذين تعاقبوا على المدينة، وكانت عصرئذٍ أقوى حواضر آسيا الصغرى اليونانية وأعظمها ازدهاراً، لم يكتب الأوّل منهم طاليس شيئاً، ومعرفتنا به ندين بها لمأثور لا يرقى إلى ما قبل أرسطو. أمّا الفيلسوفان الآخران: إنكسماندرس وإنكسيمنس فقد ترك كلّ منهما كتاباً نثرياً، صار يُشار إليه فيما بعد بعنوان في

---

(1) نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ص43.

(2) المرجع نفسه، ص43.

الطبيعة، ولكنّنا لا نعرف عنهما بدورهما شيئاً إلا عن طريق ما ذكره عنهما أرسطو وكتّاب مدرسته[1].

يوافق هذا التأكيد أغلب التوصلات الخاصة بتاريخ الفلسفة الإغريقية، التي تؤكد أنه ليس أمام مؤرخ الفلسفة القديمة، ولا سيما الحقبة المتقدمة على سقراط، إلا الاعتماد شبه المطلق على مراجع ثانوية متأخرة. وعلى الرغم من أنّ المصادر القديمة تنسب إلى قسم كبير من قدماء الفلاسفة أعداداً متفاوتة من المؤلفات، فلم يصلنا، في معظم الأحوال، إلا شذرات متناثرة لبعضهم وردت غالباً في تضاعيف مؤلفات أرسطو، وهو الأمر الذي دعا الكثيرين إلى وصفه بأنه «أول مؤرخ للفلسفة»، إلا أنّ تلميذه ثاوفراسطس (ت 286 ق.م) تبسّط في عرض بعض آراء القدماء في الطبيعة. وهنا تبدو الإشكالية مركبة؛ ذلك أن مؤلفات ثاوفراسطس نفسه فُقِدَت، ولم يصل إلينا منها إلا نزر يسير[2] هو بدوره مبتسر وغير كافٍ على الإطلاق للتحقق من السياقات التي وردت فيها تلك الآراء. ومن الطبيعي أن تتضاعف الإشكالية مع مرور الزمن؛ ذلك أنّ المراجع المتأخرة التي ظهرت بعد قرون، والّتي تعرّضت هي الأخرى للطمس والاختفاء، أقامت تصوراتها ونتائجها على مؤلفات مجهولة.

ثمة وجه آخر لهذه الإشكالية؛ فالمدونات المتأخرة التي يفصلها زمن طويل جداً عن عصر أولئك الفلاسفة، لا تورد الآراء في سياق عرض تاريخي متدرج تهدف منه إلى وصف تطور الأفكار الفلسفية، إنما تذكرها في معرض السجال الفلسفي، تأييداً لحجةٍ أو رفضاً لها، وهو أمر يُلمس بوضوح في المدونات المنسوبة إلى بلوتارخس (ت 124م)، وامبريكوس (أواخر ق 2م)، وكليمنتس الإسكندراني (ت 218م)، وهيبولتيوس (ق 3م)، واستوبايوس (ق 5م)، وديوجين اللائرسي (ق 8م). وهذه المدونات بما

(1) برهييه، الفلسفة اليونانية، ص56.

(2) فخري، ماجد، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص11. و: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص10.

تحتويه من الأخبار غير المحققة تماثل ما أورده في هذا الصدد كلّ من شيشرون (ت 43م)، وجالينوس (ت 210م)، والقديس أوغسطين (354-430م). وتنطبق صفة عدم الدقة والخلط على المؤلفات الخاصة بشروح أرسطو، ومنها شروح الإسكندر الأفروديسي (ق 2م)، وثيمسطيوس (ت 387م)، وفيلوبونوس (ت 586)[1]. وهؤلاء وأولئك يضمنون مدوناتهم مرويات متفرقة لا جامع بينها، مستمدة من أصول لا وجود لها، ولا يُصار في الغالب إلى ذكرها. ونادراً ما يذكر بعضها عرضاً، ولكن ليس في سياق الأخذ المباشر عنها، ولا في سياق العرض المفصّل، الأمر الذي يذوِّب تلك الآراء المتناثرة في نسيج يبدو شديد الاختلاف عنها.

علّل بعض المؤرخين ذلك بأنه من عوارض الزمن، وكأن ثمة «حقيقة» طمستها عوادي الدهر، وأتت عليها، ولكنّ التواتر المطّرد في ذلك، وظروف التأليف القديم الذي يردد صيغاً، بوصفها جزءاً من تقاليد الرواية، لا يبعث على الاطمئنان إلى شيء مما يُنسب إلى الفلاسفة الأوائل، حتى الشذرات المنسوبة إليهم إنما هي صيغ لفظية شفاهية تعبر عن آراء متفرقة في موضوعات عملية، صيغت بإيجاز ليسهل استرجاعها وقت الحاجة، وهذه الصيغ هي الوسيلة الأساسية في الحقبة الشفاهية، قبل أن يظهر التدوين، وتصبح الوسائل الكتابية معروفة في تقييد الأخبار والأحداث والتعبير عن الأفكار[2]. وواقع الحال أن الأمر الأقرب إلى الصحة هو أنهم لم يدوّنوا أفكارهم وآراءهم؛ لأن الكتابة لم تكن أصبحت شائعة بما يكفي للنهوض بهذه المهمة، فضلاً عن قصورها في أن تصبح في تلك المرحلة وسيلة تفكير في مضمار شديد الدقة والجدة[3].

---

(1) فخري، ماجد، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص12.

(2) أونج، والتر، الشفاهية والكتابية، ترجمة حسن البنا عز الدين، عالم المعرفة، الكويت، 1994م. للتفصيل حول دور الصيغ في حفظ الفكر الشفاهي وتخزينه واستدعائه، ينظر: ص78-79، 93-96.

(3) ستيس، ولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص27. و: أبو ريان، محمد علي، الفلسفة =

تتعارض هذه النتيجة مع بعض ما توصل إليه المؤرخون من فقدان مدونات القدماء، إلا أن حجتها تاريخية؛ إذ إنّ سقراط نفسه لم يلجأ إلى تدوين أفكاره، ومع أنّ له أسبابه كما سنرى، إلا أننا نرى أنّ من بينها عدم تطور الأساليب الكتابية، وغرابة هذه الوسيلة في عالم شفاف بتواصله الشفاهي المباشر؛ بل إنّ سقراط خصص جانباً من فلسفته لمعارضة تلك الوسيلة الغريبة والجديدة التي «تكفّن» الحقيقة اللفظيّة. فإذا كان هذا التصوّر شائعاً في زمن سقراط يصبح أمر قبول الاستعانة بالكتابة قبل ذلك بنحو قرنين أمراً صعباً. يُضاف إلى كلّ هذا أنّ طبيعة الشذرات (بوصفها صيغاً لفظية معبرة عن أفكار حياتية مستمدة من الخبرات والتجارب الشخصية صيغت لتكثّف مضامين معينة، الأمر الذي جعل منها أمثالاً) لا تأتلف وطرائق الاسترسال الكتابي، فالشذرة بوصفها وحدة لفظية كيان تداولي شفاهي لا يحتاج إلى خزن إلا في الذاكرة لاستدعائه وقت الحاجة، ومنها ما أورده أفلاطون مثل: «اعرف نفسك»، و«لا تسرف»، و«الإصلاح عسير». ولا تنمّ الشذرات المنسوبة إلى طاليس، وإنكسماندرس، و إنكسمينس، وفيثاغورس،وهيرقليطس، وبارمنيدس وغيرهم، عن حاجة إلى أن تكون مدونة، وواضح الإسراف والتعسف في إدخال بعض الشذرات في سياقات لا علاقة لها بها.

يلزم أن نقف على أحد أشهر الأمثلة وضوحاً، ألا وهي شذرات هيرقليطس، التي جُمعت من المظان، وصُنّفت وحلّلت واستأثرت باهتمام كبير[1]. فقد وجد هايدغر (1889-1976م) أنها مزق من عبارات مبتورة، وكلمات متناثرة تفتقر إلى السياقات الخاصة بها، وأنّ مقاصد المفكرين

= اليونانية، ص10. و: نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ص44. و: برهييه، الفلسفة اليونانية، ص56. و: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، 11. و: قرني، عزت، 2: 218.

(1) هيرقليطس، جدل الحب والحرب، والكتاب عبارة عن ترجمة وإعادة تصنيف لشذرات هيرقليطس. وانظر: هرقليطس فيلسوف التغيير، سامي النشار وآخرون، وملحق كتاب نيتشه.

المتأخرين هي التي تحدّد اختيارهم لها، وطريقتهم في اقتباسها. ولو تأملنا مواضع هذه الشذرات في كتابات المؤلفين المتأخرين، لوجدنا أنها لا تظهر إلا في خدمة السياق الذي وردت فيه، ما يؤدي إلى غياب سياقاتها الأصلية؛ ولهذا يخلص هايدغر إلى أنّ الشذرات لا تكشف الملامح الأساسية لتفكير هيرقليطس، وما يرجح ذلك أنّ بعض تلك الشذرات أوردها كليمنتس الإسكندراني في سياق التصور المسيحي للإشكاليات اللاهوتية الخاصة به، إثر انقضاء سبعة قرون على العصر الذي يُفترض أنّ هيرقليطس عاش فيه، وذلك يكشف درجة التعسف في دمج الشذرات في سياق أفكار، لا علاقة لها بها، كما توصل هايدغر إلى ذلك، مبرهناً على فداحة خطأ التفسير اللاهوتي لشذرات هيرقليطس[1].

تحليل الشذرات المنسوبة إلى الفلاسفة القدماء يبيّن أنها صيغ شفاهية جاهزة، حبلى بالحكم العملية المركزة[2]، وهي تتسق وصيغ التعبير المألوفة في المراحل الشفاهية. ومن هذه الناحية، هي لا تُعدّ وسائل طارئة أو غريبة، إنّما على الضدّ من ذلك، تندرج في سياق الوسائل المهيمنة المعتمدة للتعبير في الثقافات الشفاهية؛ لأنّها تشكّل مادة الفكر الشفاهي ذاته، ذلك الفكر الذي يستحيل في أيّ صورة متصلة من دونها، لأنه يتكوّن منها[3]، وهو أمر يصحّ على معظم أدوات التعبير الشفاهي. فالقوانين نفسها في الثقافات الشفاهية مكنونة في أقوال صيغيّة، وما يميّزها أنها شديدة الالتصاق بعالم الحياة الإنسانية، وتقوم بمهمّة تخزين التجارب والتأملات والتصورات؛ ذلك أنّ المفاهيم ذاتها كانت تستخدم في أطرٍ شديدة الاتصال بالمواقف والإجراءات، اعتماداً على مرجعيات ضئيلة التجريد، بمعنى أنها تظل قريبة من عالم الحياة المعيشة. وهو أمر تتصف به الشذرات المعبرة عن انشغالات

(1) هيدجر، مارتن، نداء الحقيقة، ص363، 368، 369.

(2) ستيس، ولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص69.

(3) أونج، والتر، الشفاهية والكتابية، ص95.

عملية في شؤون الحياة والطبيعة والكون. وإذا أخذنا في الاعتبار شذرات هيرقليطس مثالاً على ذلك، نجد تلك الصفة واضحة فيها، فقوله: «طابع الإنسان هو قدره»، و«خير للناس ألا يحصلوا على كلّ ما يرغبون فيه»، و«أوّاه من أولئك الذين لا يعرفون كيف ينصتون أو كيف يتحدثون»، و«إنّ العيون شهود أكثر عدلاً ودقة من الآذان»[1]، إنما هي أقوال تعبّر عن أفكار مباشرة لا ترتفع عن الواقع، ويعود ذلك إلى أنّ التفكير العقلي لم يكن انتقل بعدُ إلى طور تجريد القضايا التي يفكر العقل فيها. وبحسب «هافلوك» إنّ اليونانيين قبل سقراط فكّروا في العدالة بطرق عملية أكثر مما فكروا فيها على هيئة مفاهيم صورية[2].

في مرحلة شفاهية الإرسال كالتي نتحدث عنها، من الطبيعي أن يعبر عن الفكر بصيغ اختزالية تنهض بمهمّة تكثيف الأفكار وخزنها في الذاكرة. وإذا نظرنا إلى الشذرات من زاوية كونها حوامل فكرية نجد أنها لا تُجهزنا بالتحليل الموضوعي للظواهر التي تشير إليها، إنما تلمح وبوساطة الإيحاء إلى بعض التصورات، وعموماً هي توافق تماماً الصيغ السائدة في الثقافات الشفاهية التي تتّصف بأنّها تجميعية وتأملية وانطباعية، وهي خصائص تتجلى في الأقوال المأثورة، وكلّ هذا يقودنا إلى تأكيد الآتي: من الصعب عدّ الشذرات حوامل متماسكة للحقائق الأولى التي فكّر فيها العقل تجريدياً. ومبعث الأمر وراء عدّها أصولاً للفلسفة الإغريقية هو، فضلاً عن إيحاءاتها الغزيرة المباشرة، تعرضها للإكراهات الكثيرة والمتنوعة بوساطة الاندماج غير المسوغ في سياقات لاحقة لها مرجعيات مختلفة. وتتأتّى معرفة المرجعيات التي تحتضن الشذرات من الجهل في معرفة طبيعة الفكر وإشكالاته في حقبة شفاهية، ولاسيما أنّ نظام التفكير الحديث استبدّت به المرجعيات الكتابية،

(1) هرقليطس، ينظر الشذرات الآتية: 135، 49، 105، 55، 116، 118، 54، 124، 123، 25.

(2) أونج، والتر، الشفاهية والكتابية، ص115.

وتعطّلت فيه القدرة على التحسس الصحيح لإشكاليات حقبة تاريخية لا نملك عنها تصوراً دقيقاً.

وبحسب أونج [1]، تُقصي مرجعياتنا التصورية المرتكزة إلى الوسائل الكتابية كثيراً ممّا نجهله؛ لأنه لم يدخل في وعينا بوصفه موضوعاً للتحليل، وبافتراض دخوله، سيُخضع مظاهر فكرية أنتجها نظام شفاهي لسياقات لاحقة هي وليدة النظام الكتابي في التفكير والتصور والفروض والاستنتاج؛ ذلك أنّ المجتمعات تشكّلت شفاهياً، ولم يصبح بعضها كتابياً إلا في زمن متأخر جداً، ووجه الصعوبة هو كوننا لا نستطيع أن نفهم عالماً شفاهي التواصل، أو شفاهي الفكر، إلا بوصفه صورة أخرى من عالم كتابي ألفناه؛ ذلك أنّ سيطرة النصيّة على عقول الباحثين سيطرة محكمة تتضح من خلال افتقارنا، إلى اليوم، إلى مفاهيم تعيننا على فهم دقيق لمكونات الحقبة الشفاهية، ويخلص أونج إلى القول إنّ الأشخاص الكتابيّين الخُلّص يجدون صعوبة شديدة في تخيّل ماهية الثقافة الشفاهية الأولية.

عُرف عن سقراط ذمّ الكتابة ومقاومتها، وهو أمر يرجّح غياب الممارسات الكتابية الفعالة قبل عصره، ويخفف من شدة التمحّل المبالغ فيه في عدّ الأفكار التي سبقت سقراط أصولاً متماسكة للفكر الإغريقي والغربي عامة، والتذرّع بفقدان الآثار المدونة، وهي ظاهرة رافقت تاريخ الفلسفة المكتوب، وتختزل حقيقة السياق الثقافي الشفاهي، والأرجح أنّ الكتابة لم تكن استكملت شروطها الذاتية، لتكون وسيلة تعبير عن الأفكار خلال القرنين الخامس والسادس قبل الميلاد.

6-2- سقراط: الحقيقة الفلسفية ودنس الكتابة:

يبدو الوقوف على الأفكار المنسوبة إلى سقراط أشدّ تعقيداً من الوقوف على أفكار الذين سبقوه، ذلك أنّ أشكال التعقيد تصبح مركّبة، إذا تبيّن لنا

(1) المرجع نفسه، ص44، 58، 89.

موقفه من الكتابة، ومفهومه للحقيقة الفلسفية. والأكثر من ذلك إذا اتّضحت لنا شخصية سقراط الفكرية، وهي شخصية لا يمكن الجزم بأيّ شيء خاص بها؛ لأنها اقتصرت على ممارسة الفكر بوساطة الحوار الحي الشفاهي المباشر وحده[1]. وذهب بعض المؤرخين إلى أن شخصية سقراط خرافية ابتدعها خيال أفلاطون وأرسطوفان، ولا سيما أنّه ليس في حوزتنا مراجع مؤكدة عن حياته غير الصور المسرحية والحوارية التي يظهر فيها سقراط متصدراً المناقشة في أغلب الأحيان، كما تمثل ذلك في محاورات أفلاطون، ومن يدفعه الفضول العلمي للاستفاضة في عرض آرائه، التي يفترض أن تكون منسوبة إليه حقيقة، فإنه «يحتاج إلى إثبات غير متوافر»[2]. وعلى الرغم من كل هذا، فرضت مرحلة التطور الفكري الإغريقي ظهور سقراط؛ لأنه يمثل حدّاً فاصلاً بين مرحلتين من التطور الفكري، ويخلص أبو ريّان إلى: سواءٌ كان سقراط شخصية حقيقية أم خيالية، فلا مناص من أن يكون ثمّة سقراط[3].

وعلى هذا، بقي سقراط، الذي جعل اسمه محوراً لتقسيم تاريخ الفلسفة اليونانية كلّها، هو نفسه من غير تاريخ واضح؛ لأنه لم يترك أثراً مكتوباً يدلّ عليه، ويلفّ أفكارَه غموضٌ، لكونها متواترة في الروايات، ولا نعلم عن تلك الأفكار إلا ما ورد في المحاورات الأفلاطونية؛ لأنه، كما تُجمع المصادر، لم يخضع تلك الآراء للتدوين[4]، وهو من أشد دعاة المشافهة في

(1) أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985م، ص38. ونحيل حيثما اقتضى الأمر على المقدمة الممتازة التي صدّر بها فؤاد زكريا محاورة الجمهورية.

(2) إيمار (أندريه)، وأبوايه (جانين)، الشرق واليونان القديمة، ص389.

(3) أبو ريان، محمد علي، الفلسفة اليونانية، ص10.

(4) الفندي، محمد ثابت، مع الفيلسوف، ص61. وينظر: ستيس، ولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص113. و: برهييه، الفلسفة اليونانية، ص119. و: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص50. و: فخري، ماجد، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص66. و: مقدمة الجمهورية، ص34.

الفكر القديم، وله آراء واضحة فيها سنقف عليها لاحقاً. إلى جانب الشكوك، التي تحيط بسقراط وأفكاره، ثمّة مشكلة لا تقلّ أهمية، وهي المصادر التي حملت إلينا تلك الأفكار، وهي مثار جدل واختلاف شديدين، بسبب اختلاف المقاصد والأهداف التي يظهر سقراط فيها. وعموماً ثمّة مصدران أساسيان لهما الأهمية في هذا الموضوع: أولهما المحاورات الأفلاطونية؛ إذ يظهر فيها سقراط مجادلاً ومدافعاً عن الحقيقة التي يبشّر بها، وهذا المصدر يكتسب أهمية استثنائية؛ لأنه من وضع أفلاطون. وثانيهما المذكرات المنسوبة إلى أكسينوفان إلى جانب الصورة المسرحية الساخرة لسقراط في مسرحية (**السحب**) لأرسطوفان.

أثارت المحاورات الأفلاطونية جدلاً متشعِّباً وعميقاً تركّز حول طبيعة الأفكار المعروضة فيها، وهل هي منسوبة إلى سقراط أو أفلاطون، ولأنّ سقراط هو المتحدث الرئيس فيها، ذهبت الظنون إلى أنّها آراؤه، وكأنّ أفلاطون «يوثّق» فيها آراء الأستاذ، وذهبت ظنون أخرى إلى أنّ أفلاطون «استثمر» اسم سقراط للحديث عما يراه هو، وعمّا يفكر فيه هو. وهذه الإشكالية، التي تثيرها المحاورات الأفلاطونية في مصادرها وطبيعتها ومقاصدها، ستكون مثار اهتمامنا هنا؛ لأن وجهة النظر الخاصة بهذا الموضوع، وطبيعة التحليل، هي التي ترجح هذا الأمر على ذاك أو العكس. ويرى باحثون كثر أنّ المحاورات الأفلاطونية تفصح عن أنّ سقراط ينطق فيها «بعقائد أفلاطونية خالصة ما كان يمكن أن يحلم بها سقراط الحقيقي التاريخي». ومن ثمّ لا إمكانية لتأكيد أيّ قدر حقيقي من أفكار سقراط، بيد أنّ ستيس يتحفظ على هذا الرأي، ويعارضه، ذاهباً إلى أنّ محاورات أفلاطون الأولى كُتبت قبل أن يطوّر مذهبه الفلسفي، وبالتحديد حينما كان معبراً أحسن تعبير عن مذهب أستاذه؛ إذ تظهر الشخصية السقراطية المثالية. وعلى الرغم من إقرار ستيس أنّ المحاورات ليست سيرة ولا تاريخاً، وأنها تختلق مواقف خيالية لا وجود لها، فإنّها فيما يرى «تحتوي على لبّ وقلب

فلسفة سقراط»[1]، وهو أمر سيقتضي منا تفصيلاً وافياً فيما بعد. أمّا مذكرات أكسينوفان، المقرّب إلى سقراط والمعجب به، فإنها لم تتعامل معه كشخصية فلسفية؛ بل عُنيت بما يفترض أن يكون البعد الواقعي البسيط لشخصيته، فظهر متبذّلاً عادياً، ومناقضاً تماماً للصورة الأفلاطونية، ما يعارض الأهمية التي ينبغي أن تكون عليها شخصية خطيرة مثل سقراط[2].

وصل التباين أقصاه بين التصورين المقدمين حول سقراط، ففيما ظهر مجالداً في دفاعه عن الحق والعدل والعقل في محاورات أفلاطون، ظهر وضيعاً في مذكرات أكسينوفان، وفي الوقت الذي لا يستبعد فيه أنّ جهل أكسينوفان كان له أبلغ الأثر في الحط من شأن سقراط المفكر، لا تقلّ المبالغة، التي أضفاها أفلاطون على سقراط، خطراً عن تقليل الآخر من شأنه. وبحسب وورنر لا تزودنا البيانات في هذين المصدرين بمعرفة يقينيّة عمّن يكون سقراط في الواقع[3].

أما الصورة التي ظهرت في مسرحية (**السحب**) التي يتهكم فيها أرسطوفان من سقراط، مظهراً إياه زعيماً للسفسطائيّين، ناشراً عقائد مفسدة للشباب (وهي التهمة التي اصطُنعت سبباً لتفسير نهايته المأساوية)، فلا يستبعد أنّها من نتاج القواعد المسرحية لفن الكوميديا التي تبالغ في الحطّ من شأن الشخصيات، محاولة تعميق المفارقة للإيهام الفني، وهي أخيراً خطاب أدبي إبداعي يصعب اعتماده مصدراً للتحقق من واقعة تاريخية. هذا ما يمكن إجماله بصدد المصادر التي حملت إلينا ما يُنسب من أفكار إلى سقراط، ولمّا كانت المحاورات الأفلاطونية هي (بحسب معظم الآراء) الحامل لما يُنسب إليه من آراء، فإنّ سياق البحث يلزمنا الوقوف عليها بتأنٍّ وتفصيل، محاولين

(1) ستيس، ولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص123.

(2) كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص50. و: برهييه، الفلسفة اليونانية، ص120.

(3) وورنر، ريكس، فلاسفة الإغريق، ص62.

استشفاف الأمر، بوساطة الاستنطاق والتحليل. وصولاً إلى كشف التعارضات العميقة في بنية المحاورة الأفلاطونية.

استأثر سقراط بالمكانة الرئيسة في محاورات أفلاطون، وفي معظمها يُمنح سقراط الدور الأول بـ «مجاز تقوي»[1]؛ فيظهر وهو يؤجّج شعلة الأفكار في أذهان محاوريه في المرحلة الأولى، ثُمَّ مفنّداً تصوراتهم الفاسدة عن كثير من الظواهر والمفاهيم في المرحلة الثانية، وصولاً إلى المرحلة الأخيرة؛ إذ يثبّت الصورة الحقيقية التي يراها، والتي يبدو في الظاهر أنّ الحوار وتناسل الأفكار هو الذي أوصل المتحدّثين إليها. وتظهر في كثير من المحاورات الأولى صورة أفلاطون المريد السقراطي المخلص لأستاذه الذي تمور نفسه بالغضب للمصير الذي آل إليه، وأكثر الصور دفئاً بين الاثنين يعرضها أفلاطون في (**الدفاع**) و(**أقريطون**)، وتتدرج صورة سقراط لتأخذ بعداً مثلياً يجسد حالة المفكر المنصرف لتثبيت الحقيقة ونشر الفضيلة، والمنهمك روحياً وعقلياً في ترسيخ مذهبه الفلسفي الجديد، كما هو الأمر في (**فيدون**) و(**المأدبة**) و(**ثياتيتوس**) و(**بارمنيدس**).

وفي هذه المرحلة تتركّب على نحو بارع في الخطاب الأفلاطوني الهالة الأخّاذة لسقراط، وهو يفنّد آراء الخصوم، ويبشّر بالجوهر الأخلاقي لفلسفته في موضوعات كثيرة. أمّا المحاورات الأخيرة، التي تتصف بالتماسك والجدل العميق والجفاف أحياناً، فتأخذ فيها شخصية سقراط بُعداً جديداً؛ إذ يصبح ناطقاً بلسان مذهب الأكاديمية الذي يمثله أفلاطون، ويكشف هذا التدرج عن عمق التماهي الظاهر بين الاثنين إلا أنه، في واقع الحال، استثمار أفلاطوني لتلك العلاقة الخصبة بينهما، وتوظيفها في غاية فكرية تتعلق بالفلسفة الأفلاطونية ذاتها، فالصدمة التي تركها مصير سقراط استُثمرت لتكون وسيلة لتثبيت شرعية الفلسفة الأفلاطونية، على الأقلّ في المراحل الأولى. ولمّا أدّت الغرض قُبلت بوصفها جزءاً منها، وهو أمر لا ينبغي أن يُنظر إليه

(1) إيمار (أندريه)، وأبوايه (جانين)، الشرق واليونان القديمة، ص385.

باستنكار، فآليات الخطاب الأفلاطوني كثيراً ممّا هو متناثر ومتفرّق في تاريخ الفلسفة الإغريقية قبله، سواء تعلق الأمر بالحوادث أم بالأفكار أم بالأسماء. وليس ثمّة ضير من استثمار قوة الاسم في سياق السعي لبلورة مذهب فكري، إذا كان ذلك ممّا يمنح ذلك الاسم مزيداً من القوة والمهابة. وعلى الرغم من ذلك ثمة تمايز بين حضور اسم سقراط في المحاورة الأفلاطونية، وحضور فلسفته، ولم يكن أفلاطون مؤرخاً، ولم يبرهن على ذلك في يوم ما.

تُمثل المحاورات الأفلاطونية الأولى «نوعاً أدبياً لا يتباهى بالحرص على الدقة فيما يخص سقراط»[1]. وحرارة الأسلوب، والقوة المجازية، والإيحاءات الرمزية الأدبية، توهم المتلقي كثيراً، وهو يباشر تلك المحاورات، إلى درجة لا يتساءل فيها عمّا لسقراط من أفكار في تضاعيفها وعمّا لأفلاطون، وبما يغيِّب الحضور الأفلاطوني شأنه شأن غياب أيّ مؤلف أدبي عن تواتر الأحداث وتداخل الشخصيات. وتصبح العناصر الفاعلة في نسيج الخطاب هي الشخصيات بوصفها أقطاباً دلالية حاملة لرؤى معينة وقيم محددة. ولكنّ هذا الغياب الرمزي، الذي يمثله تواري المؤلف وراء شخصياته، لا يعني أنها مستقلة ومنقطعة عن المنظومة الفكرية للمؤلف، فالتواصل المستتر قائم. فإذا أخذنا في الاعتبار أفلاطون بوصفه مفكراً، وقد استعان بخطاب ذي سمة أدبيّة، اتضح لنا معنى الفكرة القائلة: إن سقراط كان ينطق بعقائد أفلاطونية. وبافتراض أن خطاب أفلاطون استحوذ على ما يُفترض أنّه أقوال شفاهية لسقراط، قِيلت قبل وقت طويل من كتابة المحاورة ودُمجت فيها، فمن المستحيل معرفة طبيعة تلك الأقوال ومقاصدها، ولاسيما أنّ سقراط نفسه كان يعارض تدوينها؛ بل يستهجن اللجوء إلى تقييد المنطوق.

كلّ ذلك يقيم سياجاً شديد الصلابة بين ما لسقراط وما لأفلاطون، بما يمنع التحقق من نسبة الأفكار إلى أيّ منهما على وجه التحديد. ولا شكّ في أنّ البحث عن «الحقيقة»، بالصورة التي عرضناها، يتنكب لجملة من الحقائق

(1) برهييه، الفلسفة اليونانية، ص119.

التي ينبغي الالتفات إليها في تحليل الخطاب، وفي مقدمتها عدم جدوى البحث عن أفكار «أصيلة» في انتمائها إلى هذا المفكر أو ذاك، واللجوء إلى طرق متعسفة لانتزاع تلك الأفكار من سياقات أوجدتها، وأخيراً الإهمال الذي لا مسوّغ له لمقتضيات التشكّل الخطابي الذي يدمج عناصر مختلفة قاطعاً إياها عن محاضنها الأساسية، وموجداً لها محاضن جديدة، بما يجعلها عناصر فاعلة في هذا الخطاب وليس في غيره. ونريد من هذا أن نؤكد أنّ السياقات الخطابية هي التي تتحكم في مقاصد الأفكار التي تنتظمها، وأن لا أفكار مجرّدة قبل التشكلات الخطابية التي تظهر فيها. وبقدر تعلّق الأمر بالموضوع الذي نبحث فيه، لا يمكن القول إنّ أفلاطون كان مجرّد مدوّنٍ لأقوال سقراطية، فإن قُبل ذلك بتحفظ شديد على مستوى العلاقة بين الاثنين، فلا يقبل عملياً كون المحاورة الأفلاطونية وحدة نصيّة لها استراتيجيتها الخاصة في التعبير عما تختزنه من أفكار، ولا يمكن ترتيب العلاقة فيها بين الأفكار في ضوء العلاقة بين أفلاطون وسقراط. ولو قُبل هذا الافتراض فإنّه سيقوض البنية الدلالية للمحاورات الأفلاطونية، وكلّ ذلك يرجح أنّ أفلاطون استتر وراء سقراط، وأنطقه بما يؤمن به من أفكار، وهو توصّل يتفق وما قرره برهييه من «أن شخصية سقراط في المحاورات لا تُمثل أحداً غير أفلاطون نفسه»[1].

وفي ضوء هذا يصبح البحث عن أفكار سقراطية خالصة في المحاورات الأفلاطونية أمراً محفوفاً بمخاطر جديّة؛ لأنّه يتنكّر للشروط الطبيعية التي يقتضيها أيّ خطاب؛ ذلك أنّ آليات الخطاب المكتوب تُقصِي وتستحوذ في آنٍ واحد على المرجعيات القبلية، بما يناسب نظام الخطاب الجديد، ساعية لتأسيس مرجعيات سياقية خاصة بالخطاب ذاته ضمن منظومة فكرية جديدة. وتبدو المحاورة الأفلاطونية معبّرة عن صورة أرادها أفلاطون، وفرضتها مرجعياته الخطابية، وليس من المعتقد أنّها مطابقة لحقيقة سقراط، ولا معبرة

(1) المرجع نفسه، ص137.

عن أفكاره. ويعود ذلك إلى اختلاف كلّ منهما في الوسائل التعبيرية، ففيما ظلّ سقراط أميناً على المشافهة الحيّة المباشرة، لجأ أفلاطون إلى المشافهة الذهنية المدوَّنة.

والوسيلة الأخيرة سوف تنتج سقراط، طبقاً لشروطها، حتى لو شاء أفلاطون غير ذلك؛ لأن أفلاطون الذي يؤلّف حواراته الشفاهية الذهنية ثمّ يدونها في محاوراته، سيقدم -لا محالة- صورة مغايرة لما ينبغي أن تكون عليه شخصية سقراط الحقيقية الباحثة عن الحقيقة. وبحسب فؤاد زكريا[1]، إن «سقراط الأفلاطوني» لا بُد من أن يكون مختلفاً عن «سقراط الحقيقي»، اختلاف الحوار الحي المباشر عن الحوار الذهني المؤلف. وكلّما كان أفلاطون يسعى لوصف سقراط في محاوراته بصفاته الحقيقة، أدّى ذلك إلى مزيد من التشويه لصورته. ويعزو ذلك إلى أنّ سقراط الحقيقي، كما يُفترض، كان يستخدم منهج التهكم والتوليد؛ فكان يفند آراء خصمه بالجدل المنظّم، ثمّ يسير معه متدرجاً نحو كشف حقيقته كاملة أو جزئية في الموضوع الذي يبحث فيه، وهذا المنهج مرتبط ارتباطاً وثيقاً بطريقة الحوار الحي، وهو لا يصلح إلا معها.

أما إذا طبق على الحوار الذهني المؤلف، كما في المحاورات الأفلاطونية، فإنه يؤدي إلى نتائج أقل ما توصف به أنّها شاذة وغريبة؛ ذلك لأن المفروض في المنهج السقراطي الأصيل أن يكون سقراط ذاته مجرد طرف في الحوار، يتسم بطريقة منظمة في التفكير، وبالقدرة على كشف المتناقضات وتحقيق الاتساق الفكري في الحديث. وبفضل تفكيره المنظم هذا يستطيع أن يصل بالحوار إلى كشف حقيقة منشودة، أو إلى تفنيد خطأ شائع، أو ينتهي على الأقل إلى إدراك وجود أبعاد جديدة للمشكلة موضوع البحث، فينفضّ الحوار دون نتيجة إيجابية في الظاهر، وإن كان ذهن المتحاورين أصبح أكثر استنارة مما كان عليه من قبل بكثير. إذاً سقراط (بحسب منهجه

(1) مقدمة فؤاد زكريا للجمهورية، ص38-42. ونحن مدينون له بهذه التوصلات.

الأصيل) يبدأ المناقشة بذهن خالٍ، ويعترف هو بذاته بخلوّ ذهنه، وكل ما في متناول يده، ويمتاز به من غيره، هو منهج سليم وطريقة منظمة في التفكير، يتخذ منهما مرشداً يسير على هديه في أي طريق تؤدي به المناقشة إليه.

غير أنّ «سقراط الأفلاطوني» يسلك على نحو مختلف كلّ الاختلاف، فهو يعرف مقدماً اتجاه سيره، ويحدد النتيجة في ذهنه منذ البداية؛ لأن الحوار ليس حواراً حيّاً، إنما هو حوار مؤلف، ومع ذلك يصرُّ أفلاطون على أن ينسب إلى سقراطه هذا صفات سقراط الحقيقي نفسها، وهي أنه متواضع لا يعلم شيئاً سوى أنه لا يعلم، وأن كل مجهوده إنما ينحصر في تطهير ذهن خصمه بطريقة التفنيد أو التهكم، ثمّ استخلاص الحقيقة الكامنة فيه بطريقة التوليد، ويترتب (كما يتوصل فؤاد زكريا) على هذا الإصرار نتائج خطيرة إلى أبعد حدّ، أقلّ ما يقال بشأنها أنها تؤدّي إلى تكوين صورة مهتزة مخلخلة حافلة بالمتناقضات لشخصية سقراط كما صورها أفلاطون؛ ذلك لأن سقراطاً الأفلاطوني يعلم كلّ شيء، وهو مع ذلك يدّعي الجهل بكلّ شيء.

وفي الحوارات الأفلاطونية هو الذي يوجه المناقشة من البداية إلى النهاية. صحيح أنّه لا يكفّ طوال الوقت عن إلقاء الأسئلة، ولكنّها أسئلة بطريقة منظمة، وتعمل على توجيه الطرف الآخر في الحوار نحو وجهة معينة، وتتضمن في داخلها، بكلّ وضوح، جميع عناصر الإجابة؛ بل إنّها إجابات تتّخذ شكل الأسئلة، فأشخاص المحاورة عاجزون تماماً أمام سقراط، وهو يتحكم فيهم كما يشاء، وينتصر عليهم دائماً في المجادلات؛ بل إنه ليشعرهم، في كثير من المرات، بالخجل من أنفسهم. وقد لا يكون هناك بأس من استخدام هذا الأسلوب في الحوار لو كان أفلاطون قد حدّد منذ البداية معالم هذا المنهج ورسم أبعادَ شخصية سقراط في ضوء صفاتها التي تتبدّى بالفعل في المحاورة. ولكنّ المشكلة كلّها تنحصر في ذلك التناقض الشنيع بين ادعاء الجهل من جهة، وبين العلم الشامل، الذي يكشف عنه سقراط خلال المحاورة من جهة أخرى؛ أي بين اتباع أسلوب الحوار

من جهة، والتأكيد الفعلي للأفكار بطريقة قطعية من جهة أخرى، أو بين التزام سقراط جانب «التساؤل» من جهة، وتقديمه الفعلي لجميع الإجابات في ثنايا أسئلته من جهة أخرى.

والحقّ أن المرء، إذا فكر مليّاً في شخصية «سقراط الأفلاطوني»، لا يملك إلا أن يصفه بقدر غير قليل من النفاق، وربما برذائل أخرى غير النفاق؛ ذلك أنّ ادعاء الجهل، بالنسبة إلى شخص تنمّ إجاباته عن أنّه يعرف كلّ شيء، يبدو كما لو كان زيادة في التنكيل بالخصم والتشفّي فيه، وكأنّ «سقراط» هذا يقول: إنني لا أعلم شيئاً، ومع ذلك إنني أحطّم كل آرائكم، وآتي إليكم بمعلومات جديدة لم تخطر من قبل ببالكم! ولنسأل أنفسنا في هذا الصدد -يقول زكريا-: أيهما أكثر إذلالاً: شخص يفنّد معلوماتنا، ويأتي بجديد غيرها، شخص يدّعي أنه يعلم كلّ شيء، أم شخص يدّعي أنه يجهل كل شيء؟

على أنّ «سقراط الأفلاطوني» لا يكتفي بإذلال خصمه عن طريق ادعاء أنه هو ذاته (الذي يوجهه ويعلمه) يجهل كلّ شيء؛ بل إنه يضيف إلى ذلك عنصراً جديداً يزيد من فداحة هذا الإذلال؛ إذ يدّعي أنّ كل ما هنالك من جديد أتى من الخصم ذاته، لا منه هو، مع أن أسئلة سقراط الإيحائية، أو إجاباته المقنّعة، هي تقوم بكلّ شيء. وحين ينتهي الخصم إلى الموقف الذي يريده سقراط، والذي هو في الأغلب مضاد تماماً لذلك الذي قال به الخصم نفسه في البداية، يكيل له سقراط الضربة القاضية، فيقول: ها أنت ذا وصلت بنفسك إلى الحقيقة. ويصل تنكيله إلى أقصى درجاته؛ إذ لا يقتصر على تفنيد الخصم وتصحيح معلوماته؛ بل يؤكد له أنّ هذه المعلومات أتت منه هو ذاته. وبذلك يصبح جهل الخصم مضاعفاً؛ لأنه يتوهم (لمجرد أنه يتكلم في صيغة الجواب وسقراط يتكلم في صيغة السؤال) أنه هو مصدر كلّ ما أسفرت عنه المناقشة من معلومات جديدة. والخلاصة، التي يتوصل إليها زكريا ببراعة، أنّ طبيعة «سقراط الأفلاطوني» مدّعي الجهل، ولكنّه في الحقيقة يعلم كلّ شيء، وهو يمعن في إذلال خصمه؛ إذ يوهمه بأنّه مصدر كلّ جديد في

المناقشة، هذا أمر يناقض الصورة الأفلاطونية لسقراط، جامع الفضائل الأفلاطونية، المنزه عن النفاق والغرور، من جهة، ويناقض ما صرح به أفلاطون من أنّ منهج سقراط هو التهكم والتوليد؛ أي استخلاص الحقيقة الكامنة في داخل الخصم ذاته، والتي ينطوي عليها عقله، وإن كان يغشاها نوع من الضباب الذي يمكن تبديده بالتوجه السليم، مع أنّ الخصم في واقع الأمر سلبي تماماً، وأنّه هو الذي يقوم بكل شيء، وهو الذي يتحمّل عبء كشف الحقيقة كاملاً، وهو أمر يفضي إلى القول إنّ منهج «سقراط الأفلاطوني» لم يكن التهكّم والتوليد؛ بل هو التهكّم والمزيد من التهكّم. مع أنّه يظهر بين حين وآخر بوصفه مولّداً للأفكار. ففي محاورة **(ثياتيتوس)** يعرض أفلاطون نموذجاً ممتازاً لمنهج التوليد كما يفهمه سقراط.

وتتضح درجة التهكّم في ثنايا المحاورة؛ إذ يخاطب سقراط محدثه «ثياتيتوس» عن قدرته في توليد الأفكار من أذهان الآخرين بطريقة مماثلة لما تقوم به القابلة في توليد النساء. ومن أجل أن يربط الإجراء المنهجي ببعده «الواقعي» يسارع سقراط إلى إخبار محدثه أنه ابن قابلة: «ألم تسمع ما يقال من أنني ابن قابلة من أمهر وأعظم القابلات، فايناريت». ولأنه يتحدّر عن أم تمارس «صنعة» التوليد، فإنه يمارس «الصنعة» ذاتها. ولكنه يستدرك مؤكداً: «طالما كانت القابلات قادرات على الحمل والولادة فهنّ لا يمارسنَ مهنة التولد، وإنّما يمارسنها بعد أن يفقدن هذه القدرة». وبسبب ذلك لا بُدَّ من أن يكون لديهنّ قدرة التميز «بين من لديهنّ حمل ومن ليس لديهن حمل من النساء»، ولا بد من أن يعرفن أيضاً «بوساطة العقاقير والدعوات أن يثرن الآلام أو يسكنّها بإرادتهن، وأن ييسرن الولادات العسرة، وإذا تراءى لهن أن يُسببن إجهاض الثمرة التي لم تنضج فإنهنّ يحدثن الإجهاض أيضاً»، وأنهن «أكثر الناس خبرة باختيار الزيجات؛ إذ لهنّ مهارة فائقة في التعرّف إلى أيّ النساء ينبغي لها أن تتصل بأي الرجال كي تضع أفضل الأبناء»، وأنهنّ «فخورات بهذا العلم أكثر من معرفتهنّ بقطع الحبل السري». وما إن

ينتهي سقراط من وصف «علم» القابلات (وهو في الحقيقة كناية عن علمه) حتى ينتقل مباشرة إلى وصف علمه هو، قائلاً: «إلى هذا الحد ينتهي فن القابلات، ولكنه فن لا يسمو إلى الوظيفة التي أقوم بها، ألا يتصادف مثلاً أن تحمل النساء أحياناً نسلاً حقيقياً، وأحياناً أخرى يحملن أوهاماً زائفة. إن التمييز بين نوعين من الحمل يحتاج إلى مجهود، فإن تصادف ووُجد هذا التمييز بين الحقيقي والزائف فإنه يكون أعظم وأبدع أعمال القابلات».

ويستأنف بعد هذه المقدمة الاستعارية الإعلان عن منهجه: «وفني في التوليد له الصفات العامة نفسها لفنهنّ، والفرق بيني وبينهن أنني أولّد الرجال لا النساء، فإني أتولى النفوس لا الأجسام، والخاصة المميزة للفن الذي أمارسه هو أنه قادر على إثبات نوع التفكير الناتج من الشباب أَهو شبح وهمي أم هو ثمرة الحياة والحقيقة؟ وإنّ لي النقص نفسه الموجود عند القابلات؛ إذ ليس في مقدوري أن ألد الحكمة. واللوم الذي وجهه إليّ الكثيرون صحيح، وهو أني حين أوجه الأسئلة للغير فإنني لا أقدّم رأيي الخاص في أيّ موضوع لأنني لا أمتلك الحكمة، وهاك السبب في ذلك: إنّ توليد الآخرين هو فرض عليّ من الإله، أما قدرة الإنجاب فقد سُلبت إياها؛ إذ لست حكيماً على أيّ نحو كان، وليس لدي أيّ اكتشاف أُعده مولوداً لنفسي، غير أنّ من بين من يتعاملون معي لأول مرة من يبدو أنهم لا يعرفون شيئاً على الإطلاق، غير أنهم بقدر ما يتقدمون معي في الحوار، وبقدر ما ينعم عليهم الإله يتقدمون بسرعة فائقة سواء في نظر أنفسهم أم في نظر الغير؛ على الرغم من أنهم في الواقع لم يتعلّموا مني شيئاً، فالحقائق العديدة الجميلة التي أخرجوها إلى النور إنّما تمّ اكتشافها في أنفسهم.

أما عن ولادتها فترجع إلى الإله وإلى عملي. والدليل على ذلك أنّ كثيرين قد أنكروا عليّ هذا؛ إذ ظنّوا ذلك في مقدرتهم، ولم يكترثوا بي، فاقتنعوا أو أقنعهم الغير بأن يتركوني أسرع مما كان ينبغي، فتركوني وأجهضوا فكرهم بسبب اتصالات سيئة؛ بل أكثر من ذلك، غذّوا من خلّصتهم بأغذية سيئة

سببت مرضهم، فأقاموا الباطل والوهم محل الحق، فلم ينتبهوا إلا إلى الجهل في نظر أنفسهم ونظر الغير، ومن بين هؤلاء ارتسيد بن ليزيماك وكثيرون غيره. وقد أتوا إليّ أحياناً يسترضونني بسخاء، فكانت الحكمة الإلهية التي تَعُودني من آنٍ لآخر تنهاني عن أية صلة ببعضهم، في حين كانت تسمح لي بالاتصال بغيرهم، وكان هؤلاء يصحّون، وكان هؤلاء الذين يأتونني يعانون مثل ما تعانيه النساء من آلام الوضع، فكانوا يحسون الآلام، ويمتلئون بالحيرة التي تمضّ عليهم النوم ليلاً ونهاراً وتفوق آلام تلك النسوة».

ثمّ يكمل سقراط: «ولفنِّي القدرة على إثارة هذه الآلام وعلى تهدئتها». ويخاطب محاوره: «هاك إذاً العلاج الذي أقدّمه في حالتهم ولكن يوجد يا ثياتيتوس من أحكم عليهم بأنه ليس لولادتهم ثمرة فاعرف أنهم لا حاجة بهم إليّ، وكنت أحدس بفضل الله أي نوع من الاتصال سوف يفيدهم». ويخلص مخاطباً إياه: «فلتسلّمني نفسك كما لو كنت تسلمها لابن قابلة هو نفسه يولد، ولتحاول أن تجيب على أسئلتي بقدر ما تستطيع من دقة. وإذا وجدت عند فحص إجاباتك وجود وهم ضال وانتزعته لأقذف به بعيداً، فلا يصيبك الفزع الذي يصيب الوالدات الشابات اللاتي يفزعنَ مما يهدّد أولادهن البكر، فهذه هي حال كثيرين قد أحسوا بهذا الشعور نحوي، وبلغ بهم الأمر أن همّوا ينهشونني كلما حاولت انتزاع أفكارهم الخاطئة أيّها الفتى الرائع. وهم لا يتصورون أبداً أنني أفعل هذا بحسن نية؛ بل لا يتصورون أنه ما من إله يود بالبشر سوءاً، وأنني أيضاً لا أعاملهم بطوية سيئة. أما أن أوافقهم على الباطل، وأن أخفي نور الحق، فهو أمر قد حرّمته عليّ كل قوانين الآلهة». وما إن ينضّد سقراط مواهبه، ويكشف بطريقة غير مباشرة احتكاره لهذه المعرفة، حتى ينتهي إلى تثبيت النتيجة الآتية: «فن التوليد هو موهبة وهبتها السماء لأمي؛ إذ تولّد النساء، ووهبتها لي أنا؛ إذ أولّد النفوس النبيلة»[1].

(1) أفلاطون، ثياتيتوس، ترجمة أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1973م، ص40، 41، 42، 43، 166.

يتردد التهكم في سياق الحديث عن منهج التوليد، والواقع أنّ الإشكال القائم بين حقيقة احتكار سقراط للمعرفة والادعاء بوجودها في «النفوس النبيلة» يحلّ إذا خلصت المحاورة الأفلاطونية من الآراء التاريخية المحيطة بها، التي تتعسّف في اصطناع سياقات غير خطابية لها. فإذا خلصت من هذا السياق المصطنع، وخلصت من «التفوهات الأفلاطونية»، التي تضفي إيحاء بواقعيّة سقراط من جهة وبقدرته التوليدية للأفكار من جهة أخرى، فإنّ شخصية سقراط ذاتها تذوب في الخطاب الأفلاطوني بوصفها قطباً دلالياً من أقطابه، وهنا تتغذّى شخصية سقراط من محمول الفلسفة الأفلاطونية، وتترتب آراؤها تبعاً للنظام الدلالي في المحاورات؛ إذ ليس ثمة هوية ذاتية فكرية مستقلة لسقراط في المحاورات. إنّ أخذها في سياق المعايير الخطابية للمحاورات الأفلاطونية هو الذي يعطيها بعدها المهم. الحقيقة أنّ أفلاطون لم يمتثل لواقعية سقراط قدر امتثاله لاستخدامها قناعاً لأفكاره؛ ففي محاورة (منكسينوس)[1] ذكر حوادث تاريخية على لسان سقراط وقعت بعد موته (مثل الحرب الكورنثية التي وقعت في عام 395ق.م. فيما توفي سقراط في سنة 399ق.م)؛ الأمر الذي يبرهن أنّ أفلاطون لم يؤرخ لسقراط، إنما كان يدرجه ضمن سياق فلسفته بوصفه قطباً يمنح تلك الفلسفة عمقاً خاصاً. على ألا يفهم من ذلك أنّ المحاورات ذاتها، وفي جانب كبير منها، لم تكن إلا لفتة وفاء كريمة محاطة بالإعجاب والتقدير لسقراط.

البحث عن «الحقيقة»، في ما يمكن تسميته بالفكر السقراطي، أمر يتصل بالإشكالية التي وقفنا عليها؛ أي قضية حضور ذلك الفكر في سياق أفلاطوني محض، ولا يمكن البحث عن تلك «الحقيقة» دون مراعاة طبيعة الحامل الأفلاطوني وسياقاته. ويمكن دعم هذا الرأي بما هو خارج النص ليلتقي وما توصلنا إليه من داخله؛ فقد كان من رأي سقراط «أنّ الحكمة طاهرة مقدسة،

(1) أفلاطون، منكسينوس، ترجمة عبد الله حسن المسلمي، منشورات الجامعة الليبية، ليبيا، 1972م.

غير فاسدة ولا دنسة، فلا ينبغي أن نستودعها إلا الأنفس الحية وننزهها عن الجلود الميتة»[1]. يرجع موقفه هذا، في ما يُروى، إلى وصية أستاذه طيماتاوس؛ فلما سأله سقراط «لم لا تدعني أدوّن ما أسمع منك من الحكمة؟»، أجابه «ما أوثقك بجلود البهائم الميتة، وأزهدك في الخواطر الحيّة، هب أنّ إنساناً لقيك في طريق فسألك عن شيء من العلم. هل كان يحسن أن تحيله إلى الرجوع إلى منزلك، والنظر في كتبك؟ فإن كان لا يحسن، فالزم الحفظ، فلزمه سقراط»[2].

ومع أنّ هذه الواقعة تبدو أشبه بحكاية تفسيرية، اصطُنعت لتعليل أمر شفاهية سقراط، فإنّ فكرة الحكمة المقدسة، التي ينبغي أن تستوطن النفس الطاهرة، كانت لصيقة بما ينسب إليه من أفكار؛ ذلك أنه القائل: «لست بناقل للعلم من قلوب البشر الحية إلى جلود الضان الميتة»[3]. وتبعاً لمفهومه الشفاهي هذا للحقيقة، فإنه، كما يقرر المبشر بن فاتك، «لم يصنِّف كتاباً، ولا أملى على أحد من تلاميذه ما أثبته في قرطاس، وإنما كان يلقنهم علماً تلقينياً لا غير، لأنه كان يقول بتنزيه الحكمة»[4].

إنّ تصور سقراط للحقيقة الفلسفية بأنها حوار مع النفس الحية، وأنها مناقلة بين النفوس تخضع لقواعد اللسان واللفظ، حجب أيّ تأمل جاد في

(1) بن فاتك، المبشر، مختار الحكم ومحاسن الكلم، تحقيق عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980م، ص82. وابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، دار الفكر، بيروت، 1987م، 1: 69.

(2) بن فاتك، المبشر، مختار الحكم ومحاسن الكلم، ص83. و: ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، 1: 69.

(3) البيروني، أبو الريحان، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، المطبعة العثمانية، حيدر آباد، 1958م، ص133. و: بن فاتك، المبشر، مختار الحكم ومحاسن الكلم، ص83. و: ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء1، : 69.

(4) بن فاتك، المبشر، مختار الحكم ومحاسن الكلم، ص82.

طبيعة «الفلسفة السقراطية» إلا عبر أفلاطون. وقد اتضحت لنا من قبل ضخامة الإكراهات الخطابية التي تمارسها المحاورات ضد ما هو خارج عنها، فضلاً عن طبيعة التناقضات الداخلية للمحاورة؛ إذ تمت معارضة ما ورد في تضاعيفها بما هو خارجها. وليس ثمّة خيار مقبول إلا بِعدِّ سقراط كائناً أفلاطونياً، وبالتحديد سقراط الفيلسوف الذي ظلّ يتنفس عبر التاريخ «حقيقته» من المحاورات الأفلاطونية، التي أسبغت عليه ما تنطوي عليها من رؤى وتصورات أفلاطونية. وهذا يوافق كثيراً من الآراء التي تذهب إلى انعدام أيّ جوهر فلسفي في أفكاره[1]، وأن جهده انصب في نواحٍ محددة وعملية وهي: تحديد المفاهيم، والدعوة الأخلاقية، وبناء المعرفة على العقل.

6-3- أفلاطون: الكتابة-الترياق والبنية الشفاهية للمحاورة:

يُعدُّ أفلاطون أول فيلسوف إغريقي وصلت إلينا معظم مؤلفاته. ولكن يصعب الجزم في ما إذا كانت جميع المحاورات التي تحمل اسمه تصحّ نسبتها إليه؛ ذلك أنّ النقد التاريخي لأعماله أثبت أنّ هناك محاورات عدّة منحولة عليه، وتقرّر أنها ليست له، إنّما من وضع مريديه، ومرجع ذلك العبث، الذي يلحق بالآثار القديمة، التداول وعدم مراعاة الفواصل الدقيقة بين المتون الأصلية والحواشي والشروح الملحقة بها، وهو أمر يزيّف تلك الأصول، ويُدخل فيها ما ليس منها، ويحرّف أحياناً سياقاتها، ويتعسّف في تأويلها وتقويلها استجابة للمتغيرات التي تلحق بمرجعيات التفكير في هذا العصر أو ذاك. ويصعب أن تُبرأ محاورات أفلاطون من هذه الأخطار وما يماثلها، لأسباب تتصل أولاً: بالسمة الهجينة للفلسفة الأفلاطونية، التي استمدّت نسغها من روافد متعددة ومتباينة أحياناً، الأمر الذي مكّن المتأخرين، بحسب تصوراتهم ومرجعياتهم المختلفة، من أن يتدخلوا في

(1) أبو ريان، محمد علي، الفلسفة اليونانية، ص124 و127. و: ستيس، ولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص113. و: وورنر، ريكس، فلاسفة الإغريق، ص63.

سياقاتها الأصلية تبعاً لمقاصدهم. وثانياً: بالخصائص الأسلوبية للمحاورة الأفلاطونية. إلى جانب هذا، إنّ محاوراته غير مؤرخة، ولم يراعَ فيها الوضع التعليمي، ولا تعدو سوى محاورات كان أفلاطون يقيّد فيها آراءه كلما عرضت له، فجاء مريدوه فيما بعد، ورتبوها طبقاً لشكل الحوار، أو موضوعه، فقاربوا بين ما كُتب في أزمنة مختلفة، وباعدوا بين ما وضع في دور واحد من حياة صاحبها. ولا يزال الخلاف بشأن التقديم والتأخير موضع أخذ ورد إلى اليوم[1].

أما الدروس الشفوية المنسوبة إليه، التي كان يلقيها في الأكاديمية، وقد حفظ شيئاً يسيراً منها أرسطو، فيستحيل تمييز فكر أفلاطون الخاص فيها؛ لأنّها اختلطت بالأفكار الخاصة لخلفائه في الأكاديمية، وهذا التداخل، وما يلحقه من جهل بالأصول الأفلاطونية، يؤدي، كما توصل برهييه، إلى أننا نكاد نجهل كلّ شيء عن تلك الدروس[2].

قسّم الباحثون المحاورات الأفلاطونية، التي يشغل فيها سقراط المقام الأول (باستثناء محاورة «**القوانين**»)، على مراحل ثلاث تغطي عمر المؤلف، وهي: محاورات الشباب، وفي طليعتها: «الدفاع»، و«أقريطون»، و«أوطيفرون»، و«خرميدس»، و«هيباس الأكبر»، و«بروتاغوراس»، و«غورغياس»، و«أيون». ثمّ محاورات الكهولة، وأبرزها: «منكسينوس»، و«أوتيديموس»، و«أقراطيلوس»، و«المأدبة»، و«فيدون»، و«فايدروس»، و«بارمنيدس»، و«تيتيانوس»، و«الجمهورية»، التي ترجح بعض البحوث أنّ الكتاب الأول منها ينتمي إلى مرحلة الشباب، وأخيراً محاورات الشيخوخة، وفي مقدمتها: «السوفسطائي»، و«السياسي»، و«تيماوس»، و«أقريتياس»، و«القوانين». وقد بلغ عدد المحاورات والرسائل المنسوبة إليه (36) مصنفاً،

(1) برهييه، الفلسفة اليونانية، ص133. و: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص64. و: أبو ريان، محمد علي، الفلسفة اليونانية، ص149.

(2) برهييه، الفلسفة اليونانية، ص183 و222.

وتتدرج في موضوعاتها من الوقائع اليومية وما توحيه في ذهن أفلاطون إلى القضايا السياسية والأخلاقية والجمالية، وصولاً إلى التعبير عن المثل الميتافيزيقية[1].

تتميز المحاورة الأفلاطونية، بوصفها وحدة نصيّة، بالخاصية الأدبية الخلابة التي تستثمر إمكانات المجاز سواء على مستوى صيغ التعبير الموحية أم بالتناص مع جملة الحكايات الأسطورية والخيالية، وكلّ هذا المزيج الأدبي المؤثر يرتكز على البنية الحوارية للنص؛ إذ تبرز الشخصيات بوصفها أقطاباً دلالية تتبادل الآراء، وتتحاور، وتتساجل، وتتهكم، وتولّد الأفكار بتوجيه ضمني من المؤلف، على نحو درامي متصاعد، يناظر سلسلة الأفعال المتدرجة صوب الذروة في المآسي الإغريقية عند أسخيلوس وسوفوكليس ويوربيدس. ويتحكم القالب الحواري بطرائق بناء الأفكار وعرضها، ويحدد ضروب السجال بين الشخصيات، فذلك القالب ينظّم في البدء سلسلة الأسئلة البسيطة الأولى التي يثيرها سقراط غالباً، ثمّ ينتهي بأن يثبت، بوساطة ذلك القالب الدقيق، الحقائق في نفوس الشخصيات كما يراها هو. ومع أنّ الحوار يتباين في درجة الاسترسال أو الإيجاز، بحسب الموضوع، فإنّ الصيغة الحوارية تستعين بضروب المجاز ومظاهره الأسلوبية كلّما أمكن ذلك، وأحياناً دونما مراعاة لطبيعة الموضوع قيد الحوار، ويلجأ أفلاطون إلى صيغ مجازية كبرى مثل الاستعارات الحكائية المستفيضة، والتمثيل القائم على المشابهة الممكنة، وكثيراً ما يختلق الحكايات لإيضاح مقاصده.

لو تمعنّا في التركيب الضمني للمحاورة، وتابعنا تطور المواقف، والتحولات في الأحداث والشخصيات، وراعينا المصائر التي تؤول إليها بعض الأفكار، وحالة التطهّر النفسي عند الشخصيات جراء الوصول إلى الحقائق، التي يميط سقراط اللثام عنها بوساطة الحوار والتوليد، لوجدنا تناظراً لا يخفى بين المحاورة الأفلاطونية وروح التراجيديا الإغريقية، التي

(1) كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص65-66.

استقرّ نظامها الفني الداخلي قبل مدّة وجيزة من الظهور الفلسفي لأفلاطون، ولاسيما تراجيديا يوربيدس الاجتماعية، التي عالجت المشكلات بروح تأملية عميقة، وكان يوربيدس توفي وأفلاطون في حدود العشرين من عمره. علماً بأنّ الأول تشبّع بروح الفلسفة الإغريقية، وتتلمذ فكرياً على أناكساغوراس وسقراط وبروتاغوراس[1].

ويُكشف جانبٌ من المماثلة في الانكسارات النفسية، والتحوّل في المواقف، والذهول أمام الحقائق المكتشفة التي تبطل تصورات قديمة. وإذا كانت التغيّرات تحصل في التراجيديا على مستوى الأفعال، فإنّها في المحاورة الأفلاطونية تقع على مستوى الأفكار، ونحن ندرك أنّه من التعسّف إجراء مقارنة دقيقة بين التراجيديا الإغريقية والمحاورة الأفلاطونية في كلّ التفاصيل الممكنة، لاختلاف الأهداف والمقاصد بين الاثنين. وفيما تزخر التراجيديا بالشخصيات والأحداث والمشاهد والمآسي في مزيج شديد التركيب، نجد أنّ المحاورة ذات تركيب بسيط تقتصر أحياناً على شخصيات قليلة، وتكاد المشاهد لا تتغيّر فيها، إلا لضرورة يقتضيها أمر الشخصيات، فيما ينصبّ الاهتمام على السجال الذي تتبادله الشخصيات، وهي تمضي في عرض آرائها، أو تفنيد الآراء المعارضة، على الرغم ممّا تُفصِحُ عنه محاورات الكهولة من زخم في الصراع وتعميق للاختلافات، وعرضٍ يكاد يكون تراجيدياً للانهيارات الداخلية في أفكار الشخصيات. وعموماً الذي نريد أن نخلص إليه الإشارة إلى بعض مظاهر التماثل بين هذين النمطين التعبيريّين اللذين عرفتهما الثقافة الإغريقية في حقبة واحدة تقريباً. ولمّا كانت الصيغة الحوارية هي جوهر الثقافة الشفاهية، فإنّ ذلك يكشف لنا هيمنة تلك الصيغة في المحاورة. وما تتركه من أثر في نسيج المحاورة اللفظي.

أثارت قضية «المجاز» في أسلوب المحاورة الأفلاطونية اهتمام المعنيّين بالدراسات الأفلاطونية، وتوصّل بعضهم إلى أنّها شديدة الالتزام بالوحدة

(1) عثمان، أحمد، الشعر الإغريقي، عالم المعرفة، الكويت، 1984م، ص292.

الثلاثية التي استنبطها أرسطو من التراجيديا الإغريقية، وأنّ الأحداث والشخصيات لا تفتأ تتعقد على غرار تلك المآسي[1]. وقد شخّص برهييه ثلاث درجات متفاوتة تشتمل عليها المحاورة الأفلاطونية، فهي أولاً: شكل من أشكال التمثيل، وهي ثانياً: تعرض ضروباً من النقاش، وهي ثالثاً: تتضمّن عرضاً متسقاً مطّرداً لفكرة ما، فهي إذاً، بادئ ذي بدء، تندرج في «الأدب التمثيلي»، وكثير من المحاورات، يبرز طابعها التمثيلي بروزاً لافتاً للنظر بحكم حيوية شخصياتها، وغرابة وقائعها التي تحتبس لها الأنفاس، ومثال ذلك محاورة (**غورغياس**)، التي تقدم لنا في جملتها أروع مثال على الحركة الدرامية[2]، وهو أمر أكّده باحثون آخرون وهو أنّ المحاورة الأفلاطونية وحدة نصية؛ بل نوع خاص من الكتابة الأدبية تتداخل فيها، وبمقادير متفاوتة، ثلاثة مكونات: الدراما، والمناقشة، والشرح المسترسل[3].

من الطبيعي أن هذا المزيج يُحرف الفكرة الأساسية عن اتجاهها، فتتشتت؛ لأنّ الحامل لها يُشغَل بجمالياته الأسلوبية، وتظلّ الفكرة تتردّد ضمن نطاق أسلوبي ليس من أهدافه إيصال الفكرة بطريقة منطقية ومباشرة، وهكذا، لا يقدّم أفلاطون مقاصده بوضوح؛ لأنّ الأسلوب يُرجئ كل إمكانية لتحقيق تلك المقاصد، ولاسيما أنّ الشذرات المقتبسة من الخطابات والأساطير، والتقاطعات المتكررة في الرؤى، تزيد من الاحتمالات الممكنة لتلك المقاصد. وبحسب ستيس، لكلّ هذا مساوئ خطيرة؛ لأن أفلاطون بسبب أساطيره وحكاياته ومجازاته «ينزلق بسهولة من العرض العلمي إلى الأسطورة حتى لا يكون من السهل غالباً ما إذا كانت عباراته مقصودة بها

(1) برهييه، الفلسفة اليونانية، ص138. و: أبو ريان، محمد علي، الفلسفة اليونانية، ص154.

(2) برهييه، الفلسفة اليونانية، ص136، 139.

(3) أبو ريان، محمد علي، الفلسفة اليونانية، ص153.

الناحية الأدبية أو التشبيهية، زيادة على ذلك فإن الأساطير تشكّل قصوراً في تفكيره نفسه»[1].

وإذا بحثنا عن الأسباب التي توجّه الخطاب الأفلاطوني هذه الجهة، نجد أنها هيمنة الصيغ الشفاهية في محاوراته، فهو مدوّن حوارات ذهنية. ولم يكن قد توصّل بعد لاكتشاف إمكانية التفكير الكتابي، الذي يُعدّ أفضل وسيلة لاقتحام قلاع الأفكار الفلسفية. إنّنا نثير الطبيعة الأسلوبية للمحاورة الأفلاطونية بأبعادها الأدبية أمام الأنظار، لنسوّغ السؤال عمّا يمكن استخلاصه من محمولٍ فكري من حامل هو مهجّن شفاهي الهوية متألف من نبذ من محاكاة المآسي وشذرات من الحكايات الأسطورية، وإكراهات مجازية للمفاهيم، وإقصاءات تشبيهية للمقولات العقلية، وقيام هيكل فلسفي على ركائز مستعارة من ميادين تعبيرية أخرى مثل الملاحم الشعرية، والمسرح، والأساطير، وهو أمرٌ لا يمكن «الصفح عنه عند التنطع للحكم على فلسفة أفلاطون»[2].

كان أرسطو قد أشار إلى أنّ المحاورة الأفلاطونية **(فن)** أو **(صنعة فنيّة)**. وتشكّى من أنها، بخلاف الملاحم، والمآسي، والشعر الغنائي، لم تندرج بعدُ في نوع مجدد من أنواع التعبير الأدبي. قال: «أمّا الفن الذي يحاكي بواسطة اللغة وحدها، نثراً أو شعراً.. فليس له اسم حتى يومنا هذا، فليس ثمَّة اسم مشترك يمكن أن ينطبق بالتواطؤ على تشبيهات سوفرون وأكسينرخوس وعلى المحاورات السقراطية»[3]. ومع أنّ أرسطو يدرج

(1) ستيس، ولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص147.

(2) برهييه، الفلسفة اليونانية، ص145.

(3) أرسطو طاليس، فن الشعر، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة، بيروت، 1973م، ص5. ويورد شكري محمد عياد ترجمة النص بالصورة الآتية: «أمّا الصنعة التي تحاكي باللغة وحدها منثورة أو منظومة... فلم يُعرف لها اسم حتى الآن، فليس لدينا تسمية عامة لمشاهد سوفرون، وأكسينرخوس، ومحاورات سقراط». انظر: =

المحاورات هنا ضمن تقسيمه للفنون بحسب أنواع المحاكاة، الأمر الذي يؤكّد نظرته إليها باعتبارها من الفنون، فإنّ مقارنتها بالحكايات المجازية التي كتبها سوفرون وأكسينرخوس (عاش الأول نحو 470-400ق.م. فيما عاش الثاني، وهو ابنه، في نهاية القرن الخامس)، وهي حكايات أدبيّة تقوم على محاكاة الأصوات والحركات والأفعال، تبرهن فضلاً عن ذلك على أن أرسطو كان يجري مقارنة بين نصوص من ضرب واحد. إلى ذلك، إنّ تلك الحكايات سرعان ما تطورت إلى نوع من التأليف المسرحي، لكنّ إشارة أرسطو تنظر إليها وإلى المحاورات الأفلاطونية على أنّها تعبير أدبي خاص مهجّن من الشعر والنثر.

ولم يكن أفلاطون قليل الإعجاب بسوفرون، كما أشار في **(الجمهورية)**، ولم يكن أقل إعجاباً في تقليد أسلوبه. وهاجس الإعجاب والغيرة من شعراء الملاحم والمآسي، له أثر (فيما يقول روسو) في موقف أفلاطون من ذمّ الشعر وتقليد المآسي، فأفلاطون عمد بنفسه، «لفرط غيرته من هوميروس ومن يوربيدس، إلى ذمِّ هذا، ولم يقدر على محاكاة ذاك»[1]. بمعنى أنّ أفلاطون في موقفه وأسلوبه مارس نوعاً من الإقصاء والاستحواذ (وهي ممارسة مكينة في ثقافة ذلك العصر)، لقد ذمّ وأقصى هوميروس،

= أرسطو طاليس، فن الشعر، ترجمة شكري محمد عياد، دار الكاتب العربي، القاهرة، 1967م، ص30. والجدير بالذكر أنّ أبا بشر متّى بن يونس القُنّائي يترجم نص أرسطو بالصورة الآتية: «أما بعضها (الصناعات التي تحاكي)، فبالكلام المنثور الساذج أكثر، أو بالأوزان، وتحاكي هي هذه أما وهي مُخَلِّطة (في نشرة بدوي مُخلَّطة) وأما بأن تستعمل جنساً واحداً، بالأوزان التي هي بلا تسمية إلى هذه الأزمنة: وذلك أنه ليس لنا أن نسمّي بماذا تشارك حكايات وتشبيهات سوفرون وأكسينرخوس والأقاويل المنسوبة إلى سقراط»، ص31 من نشرة عيّاد، وص86-87 من نشرة بدوي.

(1) روسو، جان جاك، محاولة في أصل اللغات، تعريب محمد محجوب، دار الشؤون الثقافية، بغداد، 1986م، ص93.

وطرد الشعراء من جمهوريته. ولكنّ إعجابه الشديد بأصحاب المآسي لم يرفعه إلى مستواهم، ولاسيما يوربيدس، الذي كان مثله تلميذاً لسقراط. يريد روسو أن يؤكّد أنّ المحاورات الأفلاطونية محاكاة غير موفقة للتراجيديا الإغريقية ممثلةً بيوربيدس. حاول أفلاطون أن يستحوذ على أسلوب التراجيديا، و، بحسب روسو، أخفق في ذلك.

لم يكتب أفلاطون محاوراته إلا وهو يعرف الأثر الأسلوبي البارز لـ«الحوار»، ففضلاً عن أنّه كان متشبّعاً بـ «الفنون الحوارية» وأساليبها، فإنّ له وجهة نظر واضحة في تفضيل أسلوب «الحوار» على أسلوب «السرد» التقليدي، وهذا معناه تفضيل الأسلوب التراجيدي على الأسلوب الملحمي. ففي محاورة (**ثياتيتوس**) يميّز أفلاطون بين أسلوبين من أساليب التعبير، الأول «أسلوب الرواية»، والثاني «أسلوب المحاورة»، مفضلاً الثاني على الأول؛ لأنّه يجعله يتجنب «الاضطراب الذي ينشأ في الكتابة عند إقحام عبارات الروي»، فما إن يلتقي أوقليدس بـ تربزيون في المحاورة المذكورة حتى يتفقا بأن يروي الأول للثاني ما يعرفه عن «ثياتيتوس»، الذي كان لفظ أنفاسه منذ مدة قليلة. وهنا يحاول أوقليدس أن يستحضر لقاءه بـ سقراط، وما دار من حديث بين هذا وثياتيتوس، ثمّ عودته مسرعاً لتدوين ذكرياته عمّا سمع مباشرة من سقراط؛ لأن «الذاكرة لا تسعف»، ويظل أوقليدس رهين الشك، فكان يدون بين الحين والآخر ما يتذكره مجدداً حول الموضوع، وفي كلّ مرة كان يذهب فيها إلى أثينا، كان يسأل سقراط عمّا دار بينه وبين ثياتيتوس، وظلّ مداوماً على ذلك، يراجع سقراط إلى أن «تمّ على وجه الإجمال تدوين الحديث»، ولهذا يفضّل استبدال حديث حواري بالحديث المروي له في الأصل.

واضح أنّ هذا الاستبدال سينقل صيغة الحديث من مستوى السرد غير المباشر وصيغته ضمير الغائب إلى مستوى السرد المباشر وصيغته ضمير المتكلّم. وهو لا يشير هنا إلى درجة الانزياح من صيغة إلى صيغة، وما لذلك

من أثر في مضمون الحديث؛ لأن غايته المباشرة تجنب الاضطراب الناشئ عن إقحام العبارات التي يذيّل بها سقراط شرحه. وما إن يعرض أوقليدس خطته على تربزيون حتى يوافقه الأخير قائلاً: «إنّك لم تفعل إلا ما هو صواب يا أوقليدس»[1].

والحال هذه، يورد أفلاطون كلّ هذا ليظهر بمظهر الراوية الأمين الذي ينقل حديثاً مروياً شفاهياً، ولكنّه يخفق في البرهنة على أمانته حينما يشير إلى ما تعرض له الحديث من تغيير في صيغة السرد. وهنا ثمّة احتمالان: إمّا أنّ أفلاطون ليس لديه قوة استشعار حول الأثر الذي تحدثه الصيغة في مضمون الحديث وغاياته وعملية تقلّبه، وإما أنه يريد أن يسوغ لنفسه عملية تركيب محاوراته على أسس حوارية. والحقيقة أنّ كلّ هذا سيكون لا معنى له لو أقرّ أفلاطون أنّه يختلق أفكاراً ومواقف على ألسنة شخصيات معروفة، وعلى الرغم من ذلك نرجّح أنه كان خاضعاً لشروط التأليف في عصره (النموذج الشفاهي في التعبير) من ناحيتين، الأولى ضرورة مراعاة الإسناد المباشر للكلام، وأسلوب الحوار يؤمّن هذا الشرط، والثانية بدء انهيار أسلوب المرويات الملحمية الشفاهية التقليدية القائم على المناقلة المباشرة بين منشد ومتلقٍّ، وظهور الأسلوب الدرامي الذي أشاعه بقوة سوفوكليس، وأسخيلوس، ويوربيدس. ومن هذه الناحية، خضع أفلاطون واستجاب للصيغة الأسلوبية الأكثر حضوراً وهيمنة في عصره. لكنّ الجانب الإشكالي سيظهر إلى العيان خلال هذه الملابسات والتعارضات الأسلوبية، فأسلوب الحوار، بشكله الذي ظهر فيه في المحاورات الأفلاطونية، سيصطدم بعقبتين، باعتبار أنّ أفلاطون يدّعي أنّ محاوراته في أساسها مرويات قام هو بإعادة إنتاجها بصيغة المحاورات.

هاتان العقبتان يمكن اعتبارهما أشدّ الأخطار التي تتهدّد بنية المحاورة الأفلاطونية ونظامها الأسلوبي والدلالي، الأولى: انفصال المحاورة عن

(1) أفلاطون، ثياتيتوس، ص27.

سياقاتها الشفاهية المروية وأساليبها الموضوعية، والثانية: عدم قدرتها على الامتثال الكامل لشروط الأسلوب الدرامي؛ لأنها في نهاية الأمر ليست نصوصاً مسرحيّة خالصة تماثل غيرها في عصر أفلاطون. وهنا يظهر الطابع الهجين للمحاورات، التي انقطعت عن أصل ولم تفلح في الاندماج في أصل آخر. إنّ انتقالها من أسلوب الملحمة إلى أسلوب الدراما، بحسب الترتيب الأفلاطوني جعلها «جنساً» مهجّناً يتّصل وينفصل عن شبكة الأساليب الأدبية الشائعة آنذاك؛ الأمر الذي جعل أرسطو يشير بوضوح إلى ذلك «الجنس الأدبي الهجين»، دون أن يتمكّن من إدراجه في سياق نوع أدبي استقرت شروطه النوعية.

التدقيق في طرائق التركيب، التي يلجأ أفلاطون إليها في محاوراته، تكشف أنه يتفنن في جمع الشذرات المتناثرة، ويدخلها في سياق من ابتداعه، ولا يعوّل أبداً على نُبَذٍ من الوقائع خارج نظام خطابه؛ ذلك أنّ المحاورات إنما هي الوثيقة الخاصة بأفلاطون. وإذا كنّا أشرنا قبل قليل إلى الانزياحات التي يفرضها أمر الانتقال من أسلوب إلى آخر، وهو ما يتردّد في المحاورات، ومثلنا عليه بمحاورة (ثياتيتوس)، فإنّ أفلاطون في محاورة (**منكسينوس**) يقدّم نموذجاً ممتازاً لتداول المرويات عبر مجموعة من المستويات السردية، فبحسب عمليات «التوثيق» داخل المحاورة، إنّ الخطبة المشهورة، التي يردُ نصّها على لسان سقراط، منسوبةٌ إلى «إسباسيا الملطيّة»[1]، وهي زوجة بركليس سياسي أثينا المشهور ومعلّمة سقراط في البلاغة كما يرد في المحاورة، وسقراط ينسب دائماً قدراته إلى غيره (في محاورة ثياتيتوس ينسب براعته في توليد الأفكار إلى كونه ابناً للقابلة فايناريت)، وعلى الرغم من ذلك ترد الخطبة على لسان سقراط نفسه، وهذا مستوى ثانٍ دون الأول المنسوب إلى «إسباسيا».

ويظهر المستوى الثالث والأخير باعتبار أنّ الخطبة إنّما هي نصّ أدبي من

(1) أفلاطون، منكسينوس، ص52.

إنشاء أفلاطون وُضع لضرورات خاصة بموضوع المحاورة وغايتها. فتراكب المستويات السردية، والإشارات الضمنية إلى أنّ الخطبة نصّ خارج المحاورة وقد أُدرجت فيه، يوهم بأنّ المحاورة تقوم على وقائع، والحال أنّ المحاورات الأفلاطونية بأجمعها تريد أن تضع نفسها موضع الشاهد التاريخي على وقائع خارجية. لكنّ مقتضيات أسلوبها وبنائها وغاياتها لا تمكّن أبداً من اعتبارها وثائق. إنها نصوص تُبرمج عناصرها (الأسلوبية والدلالية) ضمن آليات نصّية تتضارب فيها مؤثرات كثيرة.

تكشف المحاورة الأفلاطونية أنّها مشبعة بآليات التواصل الشفاهي، وفي مقدمة ذلك مناقلة الأفكار المؤلفة على غرار الأفكار التي يولدها الحوار الحرّ المباشر، وهو ما يوجبه التراسل المستمر بين متكلّم يكون مسؤولاً عن خلق الأفكار، أو المساعدة في خلقها، وضبط بنائها منطقياً ودلالياً بوساطة الحجج والبراهين، تبدو صورته وكأنّه طرف حيوي في عملية التراسل، وما يقوم به المتلقي هنا أنّه ينظم نهايات الأفكار حينما يغيّر تصوراته في ضوء ما يرسله المتكلم، الذي هو سقراط غالباً. ومع أنّ محتوى الإرسال معدٌّ في ذهن المتكلم، فإنّ براءة المتلقي، تجعله يظن أنّه طرف في منح فعالية عميقة لعملية التراسل المذكورة. ومن هذه الناحية، تماثل المحاورة الأفلاطونية المرويات الشفاهية؛ إذ يتجلى دور الراوي بشخص سقراط وهو يبسط الأفكار، ويورد الحكايات، ويضرب الأمثال، ويسعى خلال ذلك لإثارة الأسئلة، وفي كلّ ذلك يبدو مفارقاً لما يتكلم به؛ لأنه يستعير الحوادث والوقائع والحكايات، ويرسلها هادفاً إلى التأثير في المتلقي، وهذا المتكلم (الراوي) المفارق هو أهم خصائص المرويات الشفاهية القديمة[1]، وبه تختلف عن النصوص الكتابية الحديثة؛ إذ يتماهى الراوي في الأخيرة بما يروي. إنّ المرويات الشفاهية تبرز فيها مكونات الإرسال بوضوح وجلاء. أمّا

(1) إبراهيم، عبد الله، السردية العربية، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1992م، ص 11-16.

الإبداعات الكتابية، فإن تلك المكونات تتنحى، وتتوارى داخل الخطاب، ولا أثر لها فيه إلا عبر المحاكاة والتمثيل لما كان بارزاً في الأصول الشفاهية[1].

إن بروز مكونات الإرسال في المحاورة الأفلاطونية، بما يتعذّر معه دمجها أو الاستغناء عن أيّ منها، أمرٌ لايخفى، وهذه الصيغة قارّة في المرويات الشفاهية، وظلت مهيمنة في وقت عرفت فيه الكتابة؛ ذلك أنّ الكتابة قامت بتدوين المرويات طبقاً لصيغها الأصلية. ولمّا كانت المحاورة الأفلاطونية قوامها التأليف الذهني، فإنّ خضوعها لتلك الصيغة يكشف تمكّنها من أفلاطون، يضاف إلى ذلك أنّ المسافة، التي تفصل المتكلم عمّا يتكلم به، وبروز المتلقي بوصفه مروياً له، وعدم تخفّي أحد منهما وراء ضمير، والإعلان الدائم عن الحضور، جعلت المحاورة نوعاً من المخاطبة الشفاهية، وهذه خصائص لا تجد لها مكاناً في النصوص الكتابية التي تنهض فيها الكتابة بمهمّة خلق وقائعها الخاصة، وليس تلك الوقائع اللفظية التي تقوم بتدوينها؛ ففي الكتابة يهيمن الصمت وتتماهى العناصر الخطابية ببعضها. أمّا في المشافهة فلا بد من خرق لذلك الصمت، لا بُدّ من ضجيج، وفي الأولى يتمّ التواصل داخلياً ويفهم ضمنياً، وفي الثانية لا بُدَّ من أن تنداح ألفاظ اللسان في الهواء، ولهذا، بحسب فراي، تتصف الأولى بـ «الديمومة»، أما الثانية فتتصف بـ «العرضية»[2]؛ لأنّ الأولى خالدة عبر العصور، فيما الثانية عرضة للانتهاك والاندراج في سياقات متعددة، الأولى ممكنة التأويل وإعادة التأويل طبقاً لتغيّر المرجعيات التي يصدر عنها المؤوّل، أمّا الثانية فإنّ التزييف والتغيير يتهددانها، ولا تنطوي على أية قوة لمواجهتهما ومقاومتهما. وقد يوحي كون المحاورة مدونة بأنها في منأى عن

---

(1) Robert scholes, Robert Kellogg, The Nature of Narrative, London-New york: oxford university press, 1984, p. 52.

(2) Northrop Frye, Anatomy of criticism (New jersey: princeton university press, 1973, p. 249.

كلّ ذلك، وهذا صحيح بمقدار كونها مدونة، شأنها في ذلك شأن المرويات الشفاهية المدونة. إننا نتحدث هنا حول فعالية الكتابة في خلق الأفكار وفعالية المشافهة في خلقها. ومن الواضح أن الفعالية الثانية هي التي تمكّنت من أفلاطون، وتمظهرت صيغتها الحوارية الشفاهية في محاوراته.

خلصنا، إذاً، إلى أنّ المحاورة الأفلاطونية قائمة على الصيغة الشفاهية وأمينة على الامتثال لشروطها الداخلية، ويلزم الآن تثبيت هذه الحقيقة بما هو من صلب التفكير الأفلاطوني، قصدتُ رؤيتَه للكتابة وموقفه منها، وهو أمر يوجب علينا هذه المرة استنطاق محاورته (**فايدروس**) ففيها، على وجه الخصوص، أودع موقفه الكامل من هذه الوسيلة الجديدة في عصره، وإن تناثرت شذرات من ذلك الموقف في (**الجمهورية**) دون أن تتضافر لتؤلف وجهة نظر شاملة فيها لانصرافها إلى موضوع آخر، أما (فايدروس) فقد خصص معظمها لهذا الموضوع. في محاورة (فايدروس) (وهي من محاورات الكهولة) يعرض أفلاطون وجهة نظره في الكتابة، بوصفها وسيلة للتعبير عن الأفكار، وتثبيت الأقوال، ويسند رأيه إلى سقراط الشخصية الرئيسة في المحاورة، ويقوم سقراط بإسناد موقفه إلى حكاية مصرية قديمة، وهذه لعبة أسلوبية، فالإسناد أبرز صيغ التعبير الشفاهي، وأفلاطون بارع في اختلاق الحكايات في هذه المحاورة وسواها، وهو يوظفها في محاوراته لتقوية الحجج، وإقامة البراهين.

ويتضح من الحكاية أنّ الإله المصري «تحوت» يتوصل إلى اكتشاف علم العدد والحساب والهندسة والفلك، وأخيراً يخترع الحروف الأبجدية، ويرحل معتزاً باكتشافاته إلى الملك «تاموز»، عارضاً بين يديه ما توصل إليه، معتقداً بأنه قدّم منفعة لا نظير لها للمصريين، ويطلب إليه الملك أن يتقدم ويعرض عليه كلّ ما اخترعه، مبيناً فوائده ومزاياه، وما إن يبدأ بموضوع الكتابة، حتى يخاطب الملك بفرح قائلاً: «هاك أيها الملك معرفة ستجعل المصريين أحكم وأكثر قدرة على التذكر، لقد اكتشفت سرّ الحكمة

والذاكرة». ويفاجأ إذ يكون ردّ الملك بأنّ ذلك الاختراع «سينتهي بمن يستعملونه إلى ضعف التذكّر لأنّهم سيتوقفون عن تمرين ذاكراتهم حين يعتمدون على المكتوب، بفضل ما يأتيهم من انطباعات خارجية غريبة عن أنفسهم، وليس بما باطن أنفسهم».

وعلى الرغم من أنّ فايدروس يعلق مازحاً بأنّ سقراط بارع في «تأليف القصص المصرية، أو قصص أيّ مكان آخر» يعجبه، فإنّ سقراط لا يبدي امتعاضاً من هذا الاتهام الضمني بالكذب والاختلاق، إنما ينتقل من إسناد أمر ذمّ الكتابة من ملك الحكاية المصرية إليه مباشرة، مخاطباً فايدروس هذه المرة، كأنه يقرر حقيقة لا جدال حولها: «لننته من ذلك إلى أن كل من يظن أنه قد ترك بالكتابة فناً أو من يظن أنه قد تلقاه معتقداً أن الكتابة تنطوي على تعليم مؤكد واضح، فلا شك أن مثل هذا الشخص هو رجل على قدر كبير من السذاجة». ولمّا يرى (كالعادة) أنّ محاوره يوافقه، يمضي شارحاً موقفه، معمقاً وجهة نظره: «وللكتابة يا فايدروس تلك الصفة العجيبة التي توجد أيضاً في التصوير، وذلك لأنّ الصور المرسومة تبدو كما لو كانت كائنات حيّة، ولكنها تظلّ صامتة لو وجهنا إليها سؤالاً، وكذلك الحال في الكلام المكتوب، إنك لتظنّهُ يكاد ينطق كأنما يسري فيه الفكر، ولكنك إذا ما استجوبته بقصد استيضاح أمر ما فإنه يكتفي بترديد الشيء نفسه، وهناك أمر آخر هو أن الشيء بعد أن يُكتب يظل ينتقل من اليمين إلى اليسار بغير مبالاة، فيساق إلى من يفهمونه وإلى من لا يعنيهم منه شيء على السواء، وهو فضلاً عن ذلك لا يدري إلى منْ من الناس يتجه أو لا يتجه. ومن جهة أخرى، حين تتجه إلى موضوعه أصوات المعارضة، أو حين يُحتقر ظلماً يصبح في حاجة لمساعدة مؤلفه؛ لأنه لا يستطيع وحده أن يدرأ عن نفسه خطراً، ولا يقدر الدفاع عن نفسه». ولمّا كانت، بحسب سقراط الأفلاطوني، هذه هي المآخذ على الخطاب المكتوب، فإنّ بديله هو «الحديث المصحوب بالعلم المنقوش في نفس الرجل»؛ أي «الحديث الذي يقوى على الدفاع عن نفسه»، وهو

«الذي يعلم لمن ينبغي أن نوجه الكلام، ولمن لا ينبغي أن نوجهه». ولما يسأله فايدروس: «أتعني أنّ حديث من يعلم هو حديث حي ذو نفس، وأنّ الحديث المكتوب ليس في الواقع إلا شبحاً له؟»، يجيب سقراط مؤكداً: «بلى إنّ الأمر كذلك تماماً»، ثم يضيف: إنّ الأحاديث الشفوية «ليست قادرة فقط على الدفاع عن نفسها بالكلام؛ بل هي قادرة كذلك على تعليم الحقيقة بالطريقة الصحيحة».

ويخلص خاتماً رأيه: «وأخيراً فإنّ كل هذا صحيح يا عزيزي فايدروس، ولكن يبدو لي أنّ هناك شيئاً أجمل حين نتّجه إلى هذه الغاية، وهو أنه إذا وجدنا نفساً قابلة لأن نبذر فيها بالعلم وقواعد الجدل (الحوار) أحاديث قادرة على تأييد نفسها، وتأييد من أنبتها، ولا تظلّ عقيمة؛ بل تحمل البذور التي تنبت في النفوس الأخرى أحاديث أخرى مزدهرة دائماً، تجدّد البذر حتى تضمن له الخلود وتحقق لمن يحصل عليها أكبر نصيب من السعادة الممكنة للإنسان على هذه الأرض»[1]. ما الذي نستخلصه من أحكام بصدد الكتابة والمشافهة مما ورد في تضاعيف حديث سقراط الذي هو قناع أفلاطون في هذه المحاورة؟

1- الكتابة آفة الذاكرة، فيما الكلام الحي منشط لها.
2- الكتابة غريبة عن النفس؛ لأنها تَفِدُ إليها من خارجها، فيما الكلام نسيب للنفس لأنه يستوطنها.
3- الفنون الكتابية ساذجة لا قيمة لها، ولا يعتدّ بها، والمجد للفنون الكلامية.
4- التعلّم الكتابي لا جدوى منه كون وسائله غريبة، والتعلم الشفاهي هو المفضّل.

(1) أفلاطون، فايدروس، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار الثقافة، القاهرة، 1980م، ص123-128.

5- الكتابة كائن ميت لا قدرة له على الجواب، فيما الكلام كائن حي له قدرة التفاعل مع الآخرين.
6- الكتابة قاصرة عن الإفصاح عمّا تكنّهُ، أمّا الكلام فإنّه بارع في الإفصاح عمّا يتضمنه من مقاصد.
7- الكتابة تكرّر مضامينها دونما مراعاة لشروط الإرسال والتلقي، فيما يجدّد الكلام مضامينه تبعاً للمقام الذي يُقال فيه.
8- الكتابة توصل مضامينها إلى من يفهمونها ومن لا يفهمونها على حدّ سواء، ودون مراعاة للفوارق بين هذا وذاك، فيما يُساق الكلام لمن يفهمه، ويُضنّ به على من لا يدرك مراميه.
9- الكتابة كائن أعمى، فهي لا تعرف لمن توجّه محمولها. أمّا الكلام فيتحدد موضوعه بحضور مباشر لمتلقيه.
10- الكتابة قاصرة أبداً لأنها بحاجة إلى مؤلفها، ليدافع عنها، ويدرأ الأخطار المحدقة بها. أما الكلام فقوته في ذاته.
11- الكتابة وسيلة عقيمة لا حجج لها، ولا براهين بين أيديها. أما الكلام فقادر على تأييد نفسه بحجج يستمدها من السياقات المستجدة في أثناء المحادثة.
12- الكتابة صيغة ميتة لا روح فيها. أما الكلام فحياته متأتية من كونه ساكن النفس؛ فهو جزء منها وحياته من حياتها، وهو يتجدّد كالبذور وهدفه تحقيق السعادة لتلك النفس.

واضح أنّ أفلاطون يقرّر في «فايدروس» أنّ «الكتابة غير إنسانية»، وذلك لأنّها تتقصّد أنْ «تؤسس خارج العقل ما لا يمكن في الواقع أن يكون إلا في داخله»[1]. وبرهانه على ذلك أنّها تدمر الذاكرة، فأولئك الذين يعتمدون عليها سوف يصبحون كثيري النسيان؛ أي أنّ الكتابة تضعف القوى العقلية،

(1) أونج، والتر، الشفاهية والكتابية، ص158.

وتضعف الاستعدادات النفسية، والفكر الحقيقي، كما يراه أفلاطون، يوجد في سياق المناقلة بين أشخاص أحياء حقيقيّين، وليس بين ميت وحيّ. وعليه الكتابة سلبية لأنها تفتقر إلى الخواص الطبيعة والحقيقية للأشياء، وهي دون الكلام؛ بل هي «محاكاة متحجرة للكلام»[1].

ما الآثار التي تركها تمكّن الشفاهية في الخطاب الأفلاطوني، ولاسيما أن هذا الأمر يثير إشكالية مركبة، كون المحاورات مكتوبة، وإن كانت أشبه بالمدونات ذات الأصول الشفاهية؟ بعبارة أخرى: كيف وفّق أفلاطون بين اطّراد المظاهر الشفاهية في خطابه وبين الصيغ الكتابية التي اعتمد عليها في محاوراته؟ هذا الموضوع يبدو هو الآخر مثار خلاف؛ لأنه يصعب وضع حدود فاصلة ونهائية إلى درجة تورط أفلاطون في الشفاهية إذا نظر إليه على أنّه كاتب استعان بالوسائل الكتابية في محاوراته، وفي الوقت نفسه، يصعب تخمين مقدار تورطه في الكتابيّة، إذا نظر إليه على أنّه من أنصار الشفاهية، ذلك أنّه عمل في الميدانين معاً، فهو يصدر عن موجهات شفاهية كما بيّن لنا توصيف محاوراته، واستنطاق «فايدروس»، وهو يمارس الفعالية الكتابية مباشرة في تلك المحاورات.

يرى هافلوك أنّ علاقة أفلاطون بالشفاهية شديدة الغموض، فهو في (**فايدروس**) يحطّ من قيمة الكتابة لصالح الكلام الشفاهي، فيكون أدخل في مركزية الصوت، وهو في المقابل يحرّم دخول الشعراء إلى الجمهورية؛ لأنهم، بحسب تصوره، مناصرون لعالم المحاكاة الشفاهي القديم، القائم على الذاكرة والمستعين بوسائل التجميع والإطناب والغزارة والتقليد والدفء الإنساني القائم على المشاركة المباشرة، وهذا العالم الشفاهي، الذي مثّلته المرويات الملحمية الشفوية، يتضاد وعالم الأفكار التحليلي القائم على الدقة والتجريد والرؤية والسكون، وهو عالم «الجمهورية» الذي كان أفلاطون يروّج له.

(1) مطر، أميرة حلمي، الفلسفة اليونانية (مشكلات ونصوص)، ص13.

ويعلل هافلوك هذا التعارض بقوله إنّ أفلاطون لم يفكّر بشكل شعوري في نفوره من الشعراء، بوصفه نفوراً من النظام العقلي الشفاهي القديم، ولكنّ هذا هو ما كان، فقد شعر أفلاطون بهذا النفور؛ لأنه كان يعيش في الوقت الذي كانت فيه الأبجدية أصبحت لأوّل مرة مستوعبة بدرجة كافية لأن تؤثّر في الفكر الإغريقي، بما فيه فكر أفلاطون نفسه. كان ذلك الوقت أيضاً هو الوقت الذي كانت فيه عمليات الفكر التحليلي الممعن، والفكر التتابعي المطوّل، تبرز إلى الوجود أول مرّة؛ إذ مكّنت الوسائل الكتابية العقل من أن ينتج أفكاره بتلك الوسائل[1]. بمعنى أنّ أفلاطون كان ضدّ الوظيفة التي يؤديها الشعر في المجتمع الإغريقي، وهي الوظيفة التي تقوم على نقل التراث شفوياً، باعتباره قوالب صياغية لا تحيا إلا من خلال الأداء والإنشاد، وهي صيغ تنقل معرفة ظنيّة لا يمكن الوثوق بها، فيما يدعو هو، بوصفه فيلسوفاً، إلى معرفة وثوقية تجريدية تحلّ محل المعرفة الاحتمالية التي تحملها الذاكرة الشفوية بوساطة الشعر، ومن ثمّ إقصاء الشعراء من الجمهورية القصد منه إقصاء المعرفة الظنيّة التي تنشرها تلك الصيغ[2].

لا يتفق هذا التخريج -وإن كان لا يتقاطع- مع جملة الأسباب التي أوردها أفلاطون لطرد الشعراء من الجمهورية، وهي[3]: الشعر يفسد الطبيعة الإنسانية كونه يعرض أمثلة شريرة وضارة، ولا يصف الواقع كما هو، إنّما يقدم نظيراً مشوهاً له، وهو، أخيراً، لا يراعي مقام الآلهة، فيقدّمها بصور غير مقبولة تخالف التصور الشائع عنها. وعلى الرغم من وضوح الإعلان عن تلك الأسباب الثلاثة وما يتصل بها، يصطنع هافلوك غيرها في محاولة تحليلية تهدف إلى حلّ المشكلة التي تحيط بأفلاطون من كلّ جانب. ومع أنّنا قدمنا أدلّة على تغلغل المظاهر الشفاهية في محاوراته، فإنّه، للأسباب التي

(1) أونج، والتر، الشفاهية والكتابية، ص291.

(2) مقدمة فؤاد زكريا للجمهورية، ص167.

(3) أفلاطون، الجمهورية: الكتب 2، 3، 10.

يُتّهم هو بها، يطرد الشعراء من الجمهورية، ولو أخذنا بوجهة نظر هافلوك كما هي، لأفضى الأمر إلى تخريب الرسالة الأخلاقية، التي سعى أفلاطون من أجلها في مجمل فلسفته، وخاصة في (**الجمهورية**)؛ إذ تتعارض الحقيقة كما يدعو إليها مع الشعر لأنه نمط تعبيري يقوم على محاكاة من الدرجة الثالثة، ما يؤثر سلباً في جوهر تلك الحقيقة العقلية التي هي المثل. وبافتراض صحّة توصلات هافلوك، لم يقتصر أفلاطون على محاربة القائلين بالمعرفة الاحتمالية، إنّما وجّه سهامه إلى القائلين بالمعرفة الحسية، وأصحاب التفسير الآلي للطبيعة، والسفسطائيّين القائلين بمذهب اللذة[1].

لا ينبغي أن تُعزل ركائز فلسفته تعسفاً بهدف تسويغ قضايا محددة، والقول إنّه لم يكن واعياً نفورَه من الشعراء؛ لأنّه ينتمي إلى منظومة تراسلية مغايرة، أمرٌ لا نجد حجة تقوّيه. صحيح أنّ المحاورة الأفلاطونية لا تماثل تماماً الصيغة الأدبية الشفاهية، إنّما هي تستثمر آلياتها في التعبير عن الأفكار المعروضة. ومن المؤكد أنّ ثمة صراعاً خفياً كان دائراً بين هذين المستويين في درجة استثمار تلك الصيغ، وأن انقسام أفلاطون بينهما كان له أبلغ الأثر ليس في فلسفته فقط، وهي هجين من مصادر متعددة، وإنّما في درجة توظيف آليات التعبير الشفاهي التي انتهت في أواخر حياته، فعلاً، إلى نوع من التجريد، ولكن ضمن الصيغة الشفاهية وهي الحوار. وعلى الرغم من ذلك، نحن نوافق هافلوك في أنّ عصر أفلاطون هو الذي شهد أوّل مواجهة بين نظامين متغايرين من التعبير هما الشفاهية والكتابية، وأنّهما تجاورا في شخصِه، وربما اصطرعا فيه في اللاوعي أكثر ممّا ظهرا على مستوى الوعي، الأمر الذي أدى، بحسب هافلوك، إلى «تلف لاوعي أفلاطون نفسه»[2]؛ لأنه وجد أنه في موقف متضاد بين دعوة مناهضة للكتابة وبين استخدامها في التعبير عن فلسفته؛ بل التعبير تحديداً عن الحقيقة الفلسفية التي هي مُثُلٌ عقلية

(1) كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص93.

(2) أونج، والتر، الشفاهية والكتابية، ص80.

مجردة، لا يوافق صفاتها إلا كلام يستوطن النفس، يعبّر عنها أولاً بوصفها حقيقة ذاتية داخلية عقلية.

وبغض النظر عن كلّ شيء، إن الأمر، الذي ينطوي على غرابة مدهشة، هو أن يكون خطابٌ مجازي المظاهر حاملاً لحقيقة فلسفية. وهو يعود إلى أفلاطون الذي يتبوَّأ إحدى أعلى ذُرا العقلانية. إنّ فحصاً دقيقاً للمحاورة الأفلاطونية، وهي الحامل الرئيس لفلسفة أفلاطون، يفضي إلى تلمس واضح للقواعد الشفاهية فيها، سواء كان ذلك بصيغة التراسل اللفظي، الذي يتم بين متحدّث أو مستمع، أم في النسيج الأسلوبي للمحاورة التي استثمرت كثيراً من معطيات الأدب، وما التدوين إلا نوع من تقييد التأليف الذهني الذي كانت شروط المشافهة فيه غالبة على شروط الكتابة.

6-4- أرسطو: مشكلة السياق الفلسفي:

تبدو الفلسفة الأرسطية أكثر اللحظات الفاصلة في تاريخ الفكر الغربي، فإليها يُنسب تأسيس المقولات الفلسفية، والمفهومات الدقيقة، وإشاعة التفكير المنظّم المستند إلى البراهين الاستقرائية. وشأنها شأن أيّة لحظة تحوّل عميقة في مسيرة التفكير البشري، هي معرّضة لأن تُنتج وتُفهم وتؤوَّل طبقاً لمعايير مختلفة عمّا تشكّلت عليه في الأصل. إنّنا معنيّون في هذه الفقرة بالوقوف على جانب من إشكاليّة حوامل تلك الفلسفة، قاصدين الإشارة إلى ضرورة استئناف النظر في مصادر الفلسفة الإغريقية؛ لأنّها الوسائل التي حملت «لبّ» تلك الفلسفة. وإذا كانت هذه المشكلة قد تكشّف لها وجه مع سقراط والذين سبقوه، وتكشّف لها آخر مع أفلاطون، فإنّ لها وجهاً ثالثاً مع أرسطو.

تُقسم مؤلفات أرسطو إلى ثلاثة أقسام كبرى:

أولها: «مصنفات الشباب»، وتكاد تكون مجهولة؛ إذ لم يبقَ لنا منها سوى شذرات قليلة[1]، وجلّ المعلومات عنها مستمدّ من فهارس قديمة،

---

(1) بدوي، عبد الرحمن، أرسطو، ص36. و: أبو ريان (محمد علي) وعطيتو (حربي =

وإشارات متناثرة وردت لدى قدماء المؤرخين والكتّاب. ويرى المتخصصون أنّ تأثير أفلاطون واضح في تلك النُّبذ الباقية، وأنّها تقليد للمحاورات الأفلاطونية في الأسلوب الأدبي والمحتويات، وأنّ التطابق بينها وبين المحاورات الأفلاطونية يصل إلى العنوانات المتشابهة[1]. وممّا يذكر من هذه المحاورات: السياسي، السفسطائي، منكسينوس، المأدبة، في البيان، إسكندر، في العدالة، في الصحة، وأديموس، والأخيرة في خلود النفس على غرار «فيدون». والمعرفة بهذه المصنفات شحيحة وغير يقينيّة، باستثناء ما أورده شيشرون واصفاً إياها بأنها أشبه بأنهار الذهب المتدفقة بلاغة وبياناً[2].

وقد أثارت قضية تماثلها مع المحاورات الأفلاطونية جدلاً واسعاً، ذهب جانب منه إلى القول إنّها في الأصل لأفلاطون إلا أنّها نسبت خطأً إلى أرسطو، وهو استنتاج ليس ثمّة دليل عليه، إلا المماثلة بين العناصر المكوّنة للمحاورات عند الفيلسوفين، ولاسيما أنّ الأخيرة تحتذي السابقة، وتحاكي النمط الأفلاطوني، وتمثّل أدباً راقياً لم يتوافر له نظير في فلسفة أرسطو[3].

وثانيهما: «المصنفات العلمية»، وهي: المجموعة المنطقية، والطبيعيّة، والأخلاقية، والسياسية، والميتافيزيقية، والإحيائية، والنقدية، وتؤلف هذه المصنفات جوهر الأرسطية، وسنقف على جانب ممّا يتصل بها بعد قليل.

وثالثهما: عدد من المؤلفات التي أثبت النقد أنّها منحولة، وهي كثيرة،

= عباس)، دراسات في الفلسفة القديمة والعصور الوسطى، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1988م، ص24. و: برهييه، الفلسفة اليونانية، ص223. و: فخري، ماجد، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص100، و: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص114، و: وورنر، ريكس، فلاسفة الإغريق، ص136.

(1) فخري، ماجد، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص100. و: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص114، و: أبو ريان (محمد علي) وعطيتو (حربي عباس)، دراسات في الفلسفة القديمة والعصور الوسطى، ص24.

(2) برهييه، الفلسفة اليونانية، ص223.

(3) وورنر، ريكس، فلاسفة الإغريق، ص136.

منها: «المسائل»، و«الأخلاق الكبير»، و«العالم»، و«تدبير المنزل»، و«مليسوس و **أكسينوفان** وغورغياس»، و«المناظر»، و«الحفوظ»، و«فيضان النيل»، و«اللاهوت»، و«الربوبية»، و«النبات»، و«المعادن»، و«سرّ الأسرار»، و«اثولوجيا»، و«العلل»، وغيرها[1].

لن نقف على القسمين الأول والثالث؛ لأنّ البحث فيهما لا يتوافر على أيّة إمكانيّة تفيد الفلسفة الأرسطية، فالشكّ قائم حولهما؛ بل تحوّل، بناء على التحقيق والنقد، إلى يقين فيما يخص القسم الأخير. وهو أمر يفصح عن أنّ فلسفة أرسطو تعرضت لنوع من التزييف الداخلي يمثّله الدخيل الذي طرأ عليها وأُخذ على أنّه جزء منها لزمن طويل. وعلى الرغم من كلّ ذلك، لم تفلت المصنفات العلمية، وهي المظان الشرعية لتلك الفلسفة، فيما يبدو، من عواقب الدهر.

تذهب مصادر تاريخ الفلسفة إلى أنّ الكتب الأرسطية الأساسية وصلت إلينا جميعاً، وهو تأكيد يحتاج إلى براهين علمية تقرّر صحّة كلّ ما نُسب إلى أرسطو فيها؛ ذلك أنّ كون تلك الكتب تعليمية يُعدّ سبباً كافياً للاستحواذ على أجزاء منها، أو وضعها، أو انتحالها. وتشير المصادر إلى أنّها لم تسلم من عبث الدارسين في عصر أرسطو أو بعده، فبعضها من تحرير أرسطو، وأخرى من تحرير تلاميذه، الأمر الذي يرجّح أنّ ملاحظات طلبة اللوقيون قد اندسّت في تضاعيفها، ولاسيما أنّها ظلّت مبعثرة مدة طويلة بعد وفاة أرسطو، فبعض المؤلفات مدرسية، وبعضها يتضمّن خطوطاً عامة، وأخرى تفتقر إلى الشرح والتوضيح، وهذا التباين قد يُفهِم أنّها صيغت بأساليب مختلفة من قبل أرسطو وتلاميذه. وشأنها شأن الكتب المدرسية، التي ينطفئ وهجها بانطفاء

(1) بدوي، أرسطو، ص36. و: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص116. و: أبو ريان (محمد علي) وعطيتو (حربي عباس)، دراسات في الفلسفة القديمة والعصور الوسطى، ص28. و: برهييه، الفلسفة اليونانية، ص226. و: فخري، ماجد، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص103.

صاحبها، طُمرت بعد وفاة أرسطو في أحد أقبية «اللوقيون» مدة طويلة، ونُسيت هناك، و«نال منها التعفن»، ثمّ كُشِف أمرها في منتصف القرن الأول قبل الميلاد، بعد نحو قرنين ونصف على وفاة أرسطو، حينما اضطلع أندرونيقوس الروديسي بإصلاحها ومراجعتها، وأخرج منها ما هو معروف[1].

وبحسب وورنر، لم يُعنَ بجملة آثار أرسطو أحدٌ في حياته بما يجعلها صالحة وسليمة، وهي تفتقر إلى الإتقان، ورُتّبت بعد وفاة مؤلفها، ولاقت جفوة من خلفائه في «اللوقيون» طوال قرنين، وكان من نتيجة إهمالها أن فُقد جزء كبير منها، وفُقِد معها، لسوء الحظ، أحسن ما يُنسَب إلى أرسطو، وهو، كما يقول وورنر، «البدايات الأفلاطونية البحتة»[2].

الصياغة المدرسية لمؤلفات أرسطو كانت، في الأغلب، سبباً لأن تتعرّض لضروب متعددة من التزييف، فالحواشي والإضافات التي يتركها الدارسون تُفضي إلى مزيد من التداخل بين المتون الأصلية، والهوامش التوضيحية، والشروح الجانبية، التي من المرجح أنّها لا تعالج النصوص، طبقاً للإجراءات المنهجية المعروفة في العصر الحديث. وعموماً، ليس غريباً أن يلحق العبث أو النسيان بالكتب في العصور القديمة، فهو أمر مطّرد ومعروف، والكتب المعروفة أكثر من غيرها عرضة للتغيير، بسبب الإضافات والحواشي والشروح. ولنضرب مثلاً على ذلك، مختارين أشهر كتب أرسطو، وهو **(ما بعد الطبيعة)**، الذي حمل إلينا معظم تصوراته عمّا يُصطَلح عليه الآن بـ «الميتافيزيقا الإغريقية».

قرّر ستيس أنّ معظم ما وصلنا من كتابات أرسطو جاء في «حالة مبتورة». ومن ذلك كتاب **(ما بعد الطبيعة)**، فهو «ناقص». وربّما يكون أرسطو لم يكمله، إلا أنّ ستيس يستبعد هذا الاحتمال، مؤكداً أنّ عدة فصول من

---

(1) برهييه، الفلسفة اليونانية، ص223. و: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص114، وبدوي، أرسطو، ص10.

(2) وورنر، ريكس، فلاسفة الإغريق، ص136.

الكتاب «هي لا شك منحولة»، وأجزاء أخرى منه وردت في ترتيب خاطئ، وثمّة أخرى يتوقّف البحث فيها عند منتصفه، ولا يكمل الموضوع قيد البحث في القسم الذي يليه. وتكون المفاجأة كبيرة حينما يُهمَل موضوعٌ، ويُستبدل به آخر مختلف اختلافاً تاماً عن السياق. هذا فضلاً عن التكرار الواضح الذي يصعب تفسيره، إلا استناداً إلى العبث الذي تعرّض له الكتاب المذكور. ويضع ستيس احتمالاً، إلى جانب ما ذكر، هو أنّ أصول الكتاب لم تكن إلا محاضرات غير متّسقة، ولم تعرف التنقيح النهائي على يد أرسطو[1]، الأمر الذي يفسر أيضاً الاستطرادات وعدم الانتظام الداخلي للكتاب.

حلّل ييجر، في كتابه (**أرسطو: الأسس الأولى لتاريخ تطوره الروحي**)، مشكلة التزييف التي تعرّض لها كتاب (**ما بعد الطبيعة**)، وأثبت، كما يقول بدوي، بـ «براهين قاطعة»، أنه مرّ بثلاثة أدوار مختلفة من حياة أرسطو، الأول: كُتِبَ في الفترة الأولى من حياته، إلى جانب محاورة (**في الفلسفة**)، وهي من المحاورات المفقودة. والثاني: تمثله المقالات الستّ الرئيسة التي تكوّن الميتافيزيقا الوسطى والرئيسة، وكُتبت بعد المرحلة الأولى بزمن طويل. أمّا الدور الأخير، فيتّصل بالفترة التي سبقت وفاة أرسطو، وفيه حاول أن «يربط الميتافيزيقا بالطبيعيات»، وأن «يخرج من الواحدية إلى الشرك»، إلا أنه «مات قبل أن يتمّ هذا المشروع». ولم يبقَ من أثر لهذا الدور الأخير غير الفصل الثامن من مقالة (اللام)، وإن كانت بعض فقراتها لا تتّسق مع سياق المقالة. ويرجّح أنها من وضع تلاميذه؛ لأنها مختلفة عن سائر أجزاء الكتاب[2].

هذا الاضطراب الداخلي في الكتاب يعزوه بعض الباحثين إلى أنّ كتب أرسطو رُتّبت بعد وفاته بمدة طويلة، وأنّها خضعت لآراء المرتّبين

(1) ستيس، ولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص212.

(2) بدوي، أرسطو، ص187. وللتفصيل حول عرض الآراء المختلفة بصدد الموضوع، ينظر: ص187-197.

واجتهاداتهم، ناهيك عمّا كان وجد له مكاناً بين تلك الكتب طوال القرون التي ظلت فيها بعيدةً عن الأضواء. وكلّ هذا ينبغي أن يُفهم في سياق أشمل، وهو أنّ قضية «الميتافيزيقا» الأرسطية محكومة بالترتيب الذي اقترحه أندرونيقوس حينما وضعها بعد الطبيعيات، واصطلح عليها ذلك المصطلح، الذي لم يكن القصد منه أن يحمل معنى فلسفياً[1]. فإذا كان الأمر على ما وصفنا بالنسبة إلى أشهر كتب أرسطو، فكيف بالأخرى؟ كلّ ذلك يدعو الباحث إلى التحوّط الذي يجب أن يُتّخذ قبل نسبة الأفكار إلى أرسطو. وبقدر تعلّق الأمر بكتاب **(ما بعد الطبيعة)**، فإنّ قضيّة الشك في الكتاب، سواء في ترتيبه، أم سياقاته، أو طرائق عرض موضوعاته، لها أهميّة قصوى؛ لأنّ هذا الكتاب هو الأصل الذي استُنبِطَت منه جملة الأفكار الميتافيزيقية المنسوبة إلى أرسطو. وهو أحد أبرز «الينابيع» التي استقيت منها «العقلانية» في تاريخ الفكر الغربي.

كانت تقاليد التأليف في العصور القديمة تُسهّل أمر الوضع أو الانتحال، فإذا وضعنا في الاعتبار طريقة التأليف الأرسطي، التي تقوم على تكثيف مجموعة من الآراء لتكون خطوطاً عامّة يهتدي بها في محاضراته في «اللوقيون»، فإنّ هذه الطريقة تجعل معظم «المادة العلمية» في يد الآخرين الذين يتلقّونها شفاهاً، ما يعرّضها لأن تتداخل بعد تنظيمها مع أفكارهم. وتكاد تنعدم الحدود بين ما لأرسطو وما لغيره، إذا أخذنا بالقول الشائع حول طريقة التدريس الأرسطية، وهي إلقاء الدروس مشياً على الأقدام في فضاء «اللوقيون»؛ إذ يستجد أمر التواصل الشفاهي الحي الذي كان سقراط أشاعه من قبل مرة أخرى، وكلّ ذلك يزيح الأفكار درجات عمّا وُضعت له. يُضاف إلى كلّ ذلك حواشي التلاميذ، وشروح المتعلمين، والترتيب اللاحق للمؤلفات في سياق لم يراعِ التشكّل الأصلي للأفكار الأرسطية كما ظهرت؛

(1) أبو ريان (محمد علي) وعطيتو (حربي عباس)، دراسات في الفلسفة القديمة والعصور الوسطى، ص29.

إذ تتضافر كلّ هذه الأسباب والعوامل لتجعل حوامل الفلسفة القديمة في مهبّ الريح. ولاسيما أنّ التواصل الشفاهي يؤثّر في طبيعة النشاطات العقلية المشدودة إلى الحقبة الشفاهية التي سبقت أرسطو. إنّ مرحلة التأسيس الفكري المنظم فلسفياً التي دشّن لها أرسطو هي بالذات دون غيرها أكثر عرضة لأن تشتبك فيها المتناقضات، وتتعارض فيها التصورات المختلفة. وتحتدّ فيها درجة الإقصاء والاستحواذ (ويعدّ أرسطو أبرز الأمثلة في تاريخ الفلسفة على ذلك). ولما كانت لحظة أرسطو لحظة فاصلة في الفكر الإغريقي، فإنّ إعادة النظر في حوامل فلسفته أمرٌ يقتضيه البحث في المصادر التي حملت إلينا أبرز ملامح ذلك التفكير.

7- الفلسفة الإغريقية ومعضلة الأصول:

أثار موضوع أصالة الفلسفة الإغريقية خلافاً عميقاً بين الدارسين، وانحلّت الخلافات في قولين، يذهب أولهما إلى أنّها بدأت في الجزر اليونانية، ويؤكّد ثانيهما أنّها تطورت عن أصول مشرقيّة، وقد غلّب تاريخ الفلسفة، بدعم من منهج الوحدة والاستمرارية، القول الأول، وجرى إقصاء للمؤثرات الخارجية، بما جعل الفلسفة الإغريقية نقية وصافية، انبثقت فجأة في الزمان والمكان. يعود إلى أرسطو القول إنّ الفلسفة بدأت على يد طاليس في القرن السادس قبل الميلاد، وفي أيونيا، وإنّها لا تصدر عن أصل خارج عن هذا المحيط الجغرافي المشبع بالثقافة الإغريقية القديمة، وهي، فيما يؤكده هذا القول، إنّما وجدت تعبيراً عن تصورات الشعب الإغريقي وجملة الظروف السائدة في ذلك العصر. فطاليس، والحال هذه، أوّل فيلسوف، وبدءُ الفلسفة لا يمكن إلا أن يكون في اليونان[1].

وحجة القائلين بالأصل الإغريقي للفلسفة مؤدّاها أنّ الفكر الشرقي كان مرتبطاً بالدين وطقوسه، ومن ثَمّ لم يكن متحرراً من سلطة الدين والدولة،

(1) بدوي، عبد الرحمن، ربيع الفكر اليوناني، ص9، 11.

وظلّت تعوزه الروح النقدية الحرة، والبرهنة المنطقية المحكمة التي هي عماد الفلسفة وأساس بنائها المذهبي، والثابت (كما يقرر أبو ريان) أنّ نشأة الفلسفة عند اليونان جاءت نتيجة لتطوّر داخلي في الحياة العقلية عندهم، فقد تناولوا بالنقد الحر المحايد نظمهم الدينية التي كانت تتمثّل في مجموعة من الأساطير الخرافية، وهي في معظمها من نسج الخيال، وتعرّضوا أيضاً لتقاليدهم وأخلاقهم وعاداتهم ونظمهم السياسية، وأحلّوا محلها نظماً محكمة، لا تخضع إلا لدواعي المنطق والعقل ويسير عليها قانون عام (Logos)[1].

سعى أبو ريان لتأصيل الفلسفة «ثقافياً» في بلاد الإغريق، بتأكيده أن فحصاً لنتاجات المخيال الشفاهي قبل القرن السادس يرجّح نوعاً من التفكير العقلي، فالصراع الذي قدّره زيوس على أبطال الإلياذة «خير تمهيد للفلسفة في نشأتها الأولى». وبذلك لم تكن الإلياذة عملاً أدبياً فحسب؛ بل كانت تمهيداً أصيلاً لنشأة الفكر الفلسفي عند اليونان من حيث إنها كانت ميداناً لظهور فكرة القانون العام (Logos). أمّا هزيود فيمثّل لديه صورة أخرى من صور التدشين العقلي المبكر عند اليونان، فهو يورد قولاً لهيرودتس يشير فيه إلى أنّ هوميروس وهزيود وضعا نظاماً لآلهة اليونان أوضحا فيه أسماء الآلهة ومراتبهم ووظائفهم، فاستطاع عامة الناس من اليونانيين أن يتعرّفوا إلى آلهتهم، وأن يروهم في صور بشرية من خلال أشعارهما. ويخلص إلى أنّ «أشعار هزيود تضمنت بذرة العلم الأيوني»، وذلك أنّ هزيود قدّم في **(الأيام والأعمال)** صورة عن العالم أكثر وضوحاً من تلك التي قدمها هوميروس، فالعالم لديه «خليط غامض» تتكوّن فيه الموجودات بفعل قوة توليد دافعة يسمّيها هزيود «الحب»؛ ذلك أنّ الشاعر يدّعي في تلك المنظومة الشعرية أنّه يهدف إلى «الكشف عن الحقيقة، لا سرد الأكاذيب».

نصّ هزيود في الأصل لا يحتمل هذه الخلاصة، إن لم يتضمّن نقيضها، فهو يقول: «إننا لا نعرف فقط كيف نروي قصصاً كاذبة، كما لو كانت

(1) أبو ريان، محمد علي، الفلسفة اليونانية، ص7.

صادقة؛ بل نعرف أيضاً كيف نسرد ما هو صادق حينما نريد ذلك». وبما أنّه يكيّف الفقرة لغاية تهدف إلى تأصيل الفكر الفلسفي ثقافياً، فإنّه يعدّ آراء هزيود الطبيعية همزة الوصل بين كتابات هوميروس والفلسفة الطبيعية عند اليونان، وواضح أنّ هذا «التأصيل الثقافي» يصطدم بعقبات كثيرة، أولها أنّ صاحب الرأي يتحدّث عن التفكير الديني الذي يتردّد بوصفه إيحاءات في الملاحم والمنظومات الشعرية الإغريقية القديمة. وهو أمرٌ سبق التفكير الفلسفي بمدة طويلة، ولم يكن إلا رجع صدى لطقوس عبادية، وتصورات سحرية، وميثولوجية تناثرت أطرافها، وظهرت بصيغ تأملية في سياقات شعرية. والأخذ بهذا القول يعارض الرأي الغالب، الذي يقرّر أنّ ذلك التفكير ظهر على يد طاليس في القرن السادس قبل الميلاد؛ بل إنه يتعارض مع ما توصل إليه أبو ريان نفسه، حينما جرّد الفكر الشرقي من النظر الفلسفي متّهماً إياه بأنّه متصل بالأفكار الدينية التي تحول دون شيوع الروح النقدية فيه، فإذا كان الأمر كذلك، فكيف يمكن استخلاص الفكر الفلسفي من التصورات الدينية المتناثرة في ملاحم شعرية شفاهية؟ وعلى أية حال، ينفي أبو ريان الأثر المشرقي في نشوء الفلسفة اليونانية، اعتماداً على حجتين؛ أولهما (وقال بها كومبرز) أنّ الفلسفة لا تنتقل إلا عن طريق «الصحائف المكتوبة»، أو عن طريق أسلوب المشافهة الدقيق؛ لأنه يستعرض أموراً مجرّدة. وبحسب رأيه، لم يورد المؤرخون اليونانيون ما يثبت أنّ أحداً من اليونانيّين درس اللغة المصرية القديمة، دراسةً دقيقة تسمح له بأن ينقل عنها علماً دقيقاً كالفلسفة، وثانيتهما عدم معرفة الشرقيّين عامة «فلسفة على النسق الذي ابتكره اليونانيون». وهكذا، إنّ «الفلسفة بمعناها الخاص نتاج يوناني أصيل»[1].

هذه الحجج تقوِّضها الوقائع العملية، فسقراط لم يكن يعترف بالصحائف المكتوبة، ولم يثبت أنّ الأوائل عرفوا ذلك؛ بل إنّ الملاحم الشعرية، التي اعتمد عليها أبو ريان دليلاً على الأصل الفلسفي، ظلت تنشد مشافهة عدة

(1) المرجع نفسه، ص30-32 و19، 20.

قرون قبل أن تتّسق فصولها على أيدي عشرات الرواة، ومن ثمّ لا معنى لإدخال عامل المشافهة الدقيق لنقض فكرة، والأخذ به نفسه في سياق آخر لإثبات فكرة مُناظرة، والقول إنّ اليونانيين لم يتعرّفوا إلى الثقافات الشرقية أمرٌ لم يعد يُعتدّ به، ففضلاً عن تداخل الثقافات الشفاهية، وعن أنّ الحضارة الإغريقية وريثة الحضارات التي سبقتها في حوض البحر المتوسط، يشبّه أفلاطون اليونانيين بالأطفال أمام الحضارة المصرية القديمة. وهو قول شائع يتردّد في المظان الفلسفية القديمة.

فيما كان أبو ريان يؤصّل الفلسفة ثقافياً في بلاد الإغريق، كان ستيس يؤصلها «عرقياً» في اليونان ذاتها. وبهذا الصدد يؤكّد: أن الطابع الكلي للفلسفة اليونانية أوربي وغير شرقي حتى النخاع، فأصل الفلسفة ليس قائماً في الهند أو مصر أو أي قطر خارج اليونان. كان اليونانيون أنفسهم وحدهم المسؤولين عنها؛ ذلك أنّ الانتباه، عند الحديث عن الفلسفة اليونانية، يجب ألا ينصرف إلى الأرض الأم المسماة اليونان، فقدماء اليونانيين هاجروا إلى جزر بحر إيجه، وصقلية، وجنوب إيطاليا، وساحل آسيا الصغرى، وأسسوا مستعمرات مزدهرة، وتشتمل يونان الفلسفة على كل هذه الأماكن. وما إن ينتهي ستيس من هذه الوقائع، حتى يخلص إلى النتيجة الآتية: عند الحديث عن أصول الفلسفة اليونانية «يجب الحديث عنها عرقياً أكثر من البحث عنها أرضياً أو جغرافياً، فهي فلسفة قوم للعرق اليوناني أينما كان مستواهم. والحقيقة أنّ أول فترة من الفلسفة اليونانية تتناول على نحو مطلق أفكار أولئك اليونانيين المستعمرين، ولم يحدث إلا مع سقراط أن بدأت الفلسفة تنتقل إلى الأرض الأم»[1].

لا يقف ستيس على قضية تأصيل الفلسفة اليونانية عرقياً فحسب، بل يذهب إلى أنّ ذلك التأصيل لا يتمّ إلا بإلغاء الآخر، وبالتحديد الأثر المشرقي، فهو يقول بمهمّة مزدوجة، فمن جهة يؤصّل ومن جهة ينفي،

(1) ستيس، ولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص25-27.

وثنائية التأصيل/النفي مكينةٌ في هذا الضرب من التفكير الذي يرى في وجود الذات نفياً لازماً للآخر. ولنتابع كيف يرتّب ستيس عملية إقصاء الآخر، منتقلاً من الخاص (وهو الفكر الهندي)، إلى العام (الفكر الشرقي عموماً).

ينفي ستيس أيّة إمكانية لتأثير الفكر الشرقي في الفكر الإغريقي، ومن هذا ينتقل إلى نفي الأثر الهندي تحديداً، فيقول: إنّ الفكر الهندي في أفضل أحواله تفكير ديني أكثر منه تفكيراً فلسفياً، وهذا التفكير نادراً ما يرتفع، أو لا يرتفع إطلاقاً من التفكير الحسي إلى التفكير المحض، إنّه تفكير شاعري أكثر منه تفكيراً عملياً، إنّه تفكير قانع بالرموز والاستعارات بدلاً من التفسيرات العقلانية، وكلّ هذا علامة على العرض الديني (لا الفلسفي) عن الحقيقة، وهذا التفكير ينبغي، بحسب رأيه، أن يُستبعد أصلاً من تاريخ الفلسفة؛ لأنه خارج التيار الرئيس للتطور الإنساني، فهو يستبعد بسبب وجود حواجز جغرافية، ويضيف إلى ذلك قوله - إنه يفتقر إلى الأساس العقلي المُنظم لِ«سلّم القيم» و«مذهب التطور». ومع أنّ الهندوكية، كما يقول، لها سلّم خاص من القيم، ولها مذهب في التطور، إلا أنّ كلاً من القيم والتطور لا يقومان على أساس عقلي. صحيح أنّ فكرة الأرقى والأدنى موجودة، إلا أنّها فكرة بلا أساس، الأمر الذي يجعلها تنزلق ولا يمكن ترتيب نتائج عليها، ومرجع ذلك، كما يخلص إليه ستيس، القصور العام في التفكير الشرقي، وهو مرتبط بالضبابية التي فيه. إنّ كل شيء مرئي، ولكنه مرئي في ضبابيّة، حيث تبدو كلّ الأشياء واحداً، وحيث تتداخل الظلال، ولا يكون لشيء حدود خارجه، وحيث تنمحي الفروق الحيوية[1].

حجج ستيس في هذا الموضوع تنقصها الدقة، وتفتقر إلى الأسباب المقنعة. وبغضّ النظر عن خصائص التفكير الهندي، حجته بأنّه تفكير ديني لا فلسفي لا تنهض دليلاً على عدم تأثيره في الثقافات الأخرى؛ بل إنّ بدايات التفكير الإغريقي كانت مغرقة بهذا النمط من التفكير، شأنه في ذلك شأن

(1) المرجع نفسه، ص256.

معظم الثقافات القديمة. ومن الطبيعي أن يتصف بالمباشرة، فالمفكرون الأيونيون والإيليون والفيثاغوريون كانوا مصلحين اجتماعيين، وشعراء، ومتنبئين، ورؤساء نحل دينيّة، ولم يدّع أحد أنّهم فلاسفة تجريديون، تعالوا على مشكلات الحياة العملية، فالشذرات مستنبطة من الملاحظة الحسية، وهي زاخرة بالطابع العملي، والقول إنّها نصوص تجريدية لا يقرّه دليل. وفي هذا السياق تؤكّد أميرة حلمي مطر: «إنّ أرسطو قد زيّف روح الفلسفة السابقة على سقراط حين صوّر فلاسفة هذه المرحلة على أنّهم فلاسفة نظر وتأمل، فابتعد كثيراً عن روحهم التي تجمع بين النظر والعمل التي تظهر في وحدة اللوغوس (Logos) والبراكسيس (praxis)»[1].

خلص الرأي القائل بأصالة الفلسفة الإغريقية عرقياً وثقافياً وجغرافياً إلى أنّها انبثقت من صلب اليونانيين ومن تاريخهم وثقافتهم، فالقول إنّها يونانية إنما يعني «أنها مسّت قلب اليوناني وعقله، واليوناني وحده، وسيطرت أوّل ما سيطرت على روحه، لتطبعها وتطبع الروح الأوربي من بعده حتى يومنا هذا. إنّ عبارة (الفلسفة في صميم جوهرها يونانية) لا تريد إلا أن تقول: إنّ تاريخ الغرب وأوربا، وتاريخهما وحدهما، في صميمه فلسفي»[2].

وهذا بالضبط ما يخلص إليه المنهج الذي يهدف إلى إحلال التماسك والاطّراد في الفكر الغربي، فروح التجانس لا بُدّ من أن تظلّ حيّة مستمرة، ولا بُدّ من أن تتزامن مع هذه الحيوية والاستمرارية عمليات معقدة، ولكنّها منظمة لإقصاء المؤثرات الخارجية، والحفاظ على نوع من الفكر الخالص الذي يُخشى عليه من الآخر، فنقاؤه رهين عزلته، ودرء أي احتمال لأن يتفاعل مع ضروب مغايرة من التفكير. ومن الطبيعي أن تتراكم تلك التصورات بفعل الزمن، ويصل التفكير إلى نقطة في غاية الخطورة، وهي إقرار نمط معين من التفكير المعبّر عن تصورات محددة بظروف محددة، وحظر أية

(1) مطر، أميرة حلمي، الفلسفة اليونانية (مشكلات ونصوص)، ص7.

(2) مكاوي، عبد الغفار، مدرسة الحكمة، ص90.

احتمالات لظهور أفكار أخرى. وبوساطة هذه الاستراتيجية أُحِلّت «المطابقة» و«المماثلة» ودُعّمت، ونُفِيَ «الاختلاف»، الذي لا يسمح لظهوره بإقصاء الظروف التي تسوّغ وجوده، واتسع تفكير أحادي الرؤية، ليشمل العالم، ويكون صالحاً لحلّ الإشكاليات الثقافية والاجتماعية في كل زمان ومكان.

تُنسَب إلى ديوجين اللائرسي الفكرة القائلة بالأصول الشرقية للفلسفة اليونانية. وهذا الرأي يقرر أنّ المنابع المشرقية في بلاد الرافدين ومصر وبلاد فارس والهند والصين كانت الرائدة في تعريف العالم القديم بالممارسات العقلية الأولى في تاريخ البشرية قبل آلاف السنين من ظهور الفلسفة الإغريقية التي وجدت نفسها، بفعل عوامل التأثر والتأثير، تتلقى عن تلك المنابع كثيراً من الأفكار، ولاسيما تلك القائلة بمبادئ أصل الكون، فضلاً عن الفلسفة العملية التي لها علاقة مباشرة بواقع الإنسان. ويؤكد هذا التواصلَ عددٌ من كبار الفلاسفة والمفكرين، فأفلاطون يشير إلى أنّ الإغريق يستعيرون كثيراً من الأجانب، وإن كانوا في نهاية المطاف يضيفون كثيراً مما لديهم. ويعترف أرسطو بأنّ نشأة الرياضيات تمّت في مصر، وإن كان يتحفّظ في أنها ظهرت لأغراض عملية تطبيقية وليست مجردة. ويذهب برهييه إلى القول إنّ الفلاسفة الأيونيين كانوا يروّجون في بلاد الإغريق ما تناقلوه عن الحضارة المصرية، وحضارة بلاد ما بين النهرين. وكل هذا يبرهن على أنّ الفكرة القائلة بالانبثاق المفاجئ للفلسفة الإغريقية تُعدُّ باطلة، فالأخذ بها يخالف التطور الطبيعي لكل فكرة عظيمة، والأمر الطبيعي، والحال هذه، هو أن تستقي الفلسفة الإغريقية من الحضارات القديمة كثيراً من الأفكار، وهو أمر يؤكده تغلغل الأفكار في ثنايا تلك الفلسفة التي أخذت عن المصادر المشرقية من حضارات حثيَّة، وليدية، وفينيقية، وكريتية، وبابلية، ومصرية، وسومرية[1].

(1) يراجع حول هذا الموضوع: برهييه، الفلسفة اليونانية، ص57. و: أبو ريان، محمد علي، الفلسفة اليونانية، ص17، و: مطر، أميرة حلمي، الفلسفة اليونانية (مشكلات ونصوص)، ص9. و: عثمان، أحمد، الشعر الإغريقي، ص21.

يُعدّ أفلاطون، كما يذهب فؤاد زكريا، من أقوى العوامل التي ساعدت على إدخال العناصر الشرقية في الفكر اليوناني، فهو «أكبر شاهد نفي يكذّب أسطورة الانبثاق التلقائي للفلسفة اليونانية، وأقوى دليل على فكرة الاتصال الذي لا ينقطع بين حضارات الإنسان وعصور تفكيره»[1]. وكان الفيثاغوريون الطريق الذي عبّر بوساطته التأثير الشرقي في أفلاطون؛ ذلك أنّ التواصل الحضاري من طبيعته التفاعل الخصب، ومن الخطأ النظر إلى الحضارات الإنسانية بمعزل عن بعضها، وكأنّها وحدات مستقلة بذاتها، ولاسيما ما يتعلّق بالإنتاج الفكري، فلولا التراكم المعرفي التجريبي الكبير، الذي أنجزته الحضارات المصرية والبابلية، لما تسنّى للإغريق أن ينجزوا ثورتهم النظرية المتمثلة بصورة أساسية في تطوير الرياضيات والفلسفة. ومن هذا المنظور إنّ الحضارة الإغريقية هي النتيجة المنطقية الجدلية للحضارتين المصرية والبابلية[2].

ويؤكد نيتشه هذا المعنى بقوله إنّه من العبث أن ننسب إلى الإغريق ثقافة أصيلة، إنّهم بالعكس هضموا الثقافة الحيّة لشعوب أخرى، وإذا ما استطاعوا أن يوغلوا في البُعد إلى هذا الحد، فذلك نظراً لأنهم عرفوا أن يلتقطوا الرمح من حيث تركه شعب آخر، لكي يلقوا به إلى أبعد. إنهم لجديرون بالإعجاب من حيث فنّهم في التعلّم بشكل مفيد، وعلينا أن نحذو حذوهم في التعلّم من جيراننا واضعين المعرفة المكتسبة بوصفها دعامة في خدمة الحياة، وليس في خدمة المعرفة الموسوعية التي ننطلق منها دائماً لكي نتعالى على الجار[3].

توافر كثير من المعطيات والأدلة، التي تثبت أن الجزر الأيونية، حيث ظهرت أولى بوادر التفكير الفلسفي الإغريقي، كانت وثيقة الصلة بشعوب الشرق، ولا سيما المصريين والفينيقيين والبابليّين، ولاسيما الاتصال

(1) ينظر مقدمة فؤاد زكريا للجمهورية، ص14.

(2) غصيب، هشام، هل هناك عقل عربي؟، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، 1993م، ص50.

(3) نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ص40.

الثقافي، وقد أخذ المالطيون (فلاسفة ملطية في أيونيا) الرياضيات والهندسة عن الشرق، ورحل كثير من علمائهم إلى هذه البلاد، وتعلّم فيها، والأكثر من ذلك أنهم ورثوا عن الشرقيين كثيراً من التفكير الديني والأسطوري الذي تجلّى عند هزيود، وأورفيوس، وغيرهما[1]. وذلك قبل مدة طويلة من الزمن الذي افترضه تاريخ الفلسفة لحظة انبثاق الفلسفة الإغريقية.

إنّ أهمّ الفروض، التي افترضها تاريخ الفلسفة الغربية، وأقام عليها رأيه في أنّ طاليس أول فيلسوف، ما يُنسب إلى الأخير من قول بصدد المبدأ الكوني الذي أكّد أنه الماء. ويحسُنُ القول هنا إن القول بهذا المبدأ كان شائعاً ومعروفاً قبل عصر طاليس بمدة طويلة تتراوح بين ألفين وثلاثة آلاف سنة قبل الميلاد. ففي أناشيد الخلق الكبرى، التي ظهرت في الطور السومري قبل الألف الثالث قبل الميلاد، وهي الأناشيد التي دُوّنت زمن السلالة البابلية الأولى في الألف الثاني، يظهر القول بالمبدأ المائي واضحاً، فالعالم ينبثق حين يتميّز الماء العذب من الماء المالح، ثمّ يظهر العقل لتنظيم الأمر، ومن هذا المبدأ الأولي تلد الآلهة التي تصطرع فيما بينها، وتأخذ أسماء متعددة؛ مردوخ عند البابليين، وآشور عند الأشوريين، ويقوم الإله بدوره منظماً للعالم، وخالقاً الكائنات الأرضية: الإنسان والحيوان[2].

وقد تأكد تأثير هذه الأناشيد في الثقافة اليونانية. ويعزّز فرنان هذا الأمر بقوله: إنّ التشابه بين نسب الآلهة اليونانية وأسطورة الخلق البابلية ليس مجرّد مصادفة، فالفرضيّة التي صاغها كورنوفرد عن اقتباسٍ ما تأكّدت، بل دُققت، وأُكملت بالاكتشافات الأخيرة لسلسلة مزدوجة من الوثائق: من جهة الألواح الفينيقية في رأس شمرا (بداية القرن الرابع عشر ق. م)، ومن جهة أخرى النصوص الحثية بالخط المسماري، التي تستعيد أسطورة حورية من القرن الخامس عشر قبل الميلاد. وإنّ الانبعاث المتزامن تقريباً لهاتين المجموعتين

(1) فخري، ماجد، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص6.
(2) إيمار (أندريه)، وأبوايه (جانين)، الشرق واليونان القديمة، ص175.

من القصائد كشف سلسلة من التوافقات الجديدة التي تفسر وجود تفاصيل في نسيج الحكاية الهزيودية منقولةً من أماكنها وغير مفهومة. وهكذا إن قضية التأثيرات الشرقية في المعتقدات اليونانية حول التكوين ومداها وحدودها، وحول طرق وتواريخ تسرّبها، تُطرح بطريقة محددة ومتينة[1].

وفي السياق نفسه يُقدّم «سفر التكوين الفرعوني»، الذي عُرف في مصر زمن الأسرة الخامسة منذ القرن الخامس والعشرين قبل الميلاد، يقدّم برهاناً آخر على تفسير الوجود ونشأته استناداً إلى القول بالمبدأ المائي. ويَحسن أن نورد جانباً من ذلك السفر لتتضح أوجه المماثلة بين ما قال به المصريون القدامى وما قاله الإغريق المتأخرون عنهم بأكثر من ألفي سنة في القول بهذا المبدأ: «في البدء كان (نون) وجوداً وحيداً في الكون، وكان (نون) محيطاً أزلياً مظلماً، ومنه خرج إله الشمس (رع آتوم)، أو (الكامل المتكامل)، بقدرته الذاتية دون معين؛ لأنه كان (هو كل شيء في الوجود)، واختار مدينة (أون)، فجعلها مركزاً للخليقة كلها. وعلى تلٍّ في أون، أوجد العالم من نفسه وذاته، فتكلّم بأسماء أعضاء جسده، فتشكّلت منها الآلهة: (شو) إله الهواء، و(تفنوت) آلهة الندى والرطوبة. وبأمر من (آتوم) التقى (شو) و(تفنوت)، فأنجبا (جب) إله الأرض. ثمّ قام (شو) بعمل عظيم: ففتق الأرض قسمين عظيمين، بعد أن كان رتقاً، ورفع القسم الأعلى سماء...»[2].

ويذهب أحد الباحثين إلى القول: لو تمّت صياغة نظرية القول بالمبدأ المائي التي قدمها «سفر التكوين الفرعوني» على الأسلوب الفلسفي اليوناني، فإنّ شكلها يكون الآتي: في البدء هناك موجود واحد هو الماء، ولم يكن ماءً عادياً؛ بل كان محيطاً عظيماً قديماً أزلياً، بلا بداية وبلا حدود في الزمان،

(1) فرنان، جان بيار، أصول الفكر اليوناني، ترجمة سليم حداد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1987م، ص98-99.

(2) أورده: القمني، سيد، أوزيريس وعقيدة الخلود في مصر القديمة، دار الفكر، القاهرة، 1988م، ص79-80.

فهو أصل الوجود والحياة، وهو مادة التكوين الأولى، ومن هذا الماء خرج الإله للوجود بذاته وبقدرته وحده، فلا موجود له إلا ذاته، ولما كان هذا الإله مع الماء أصلاً بشكل ما في الأزل، فمن البديهي أن يكون بدوره أزلياً أزلية هذا الماء. ولمّا لم يكن في الوجود موجود ظاهر القوة كالشمس؛ إذاً لا ريب في أنّ الشمس هي ذات عين هذا الإله، وبذا أصبح العالم الأول عنصرين أساسيين: عنصر أول هو الماء، وعنصر ثانٍ خرج منه وهو النار، وإنّ هذا إنما يعني ائتلاف النقائض؛ لأنها تضمّ في ذاتها هذه النقائض: الماء والنار.. ومن هذه الذات الإلهية جاء فيضاً وصدوراً عنصران جديدان هما: الهواء والندى، وكلاهما لازم لوجود الكون وحياة الكائنات، فهو تدبير لغاية، غايتها توفير سبل الحياة، وإمكانات استمرار الموجودات. وبإرادة هذه الذات الأولى التقى الهواء والبخار ليتكاثفا ويكوّنا معاً عنصراً رابعاً هو التراب، وحتى يكتمل الوجود بصورة سوية، تسلّل الهواء بين طبقات التراب، فأحاله طبقتين منفصلتين، حمل أحدهما إلى الأعلى وهي السماء...»[1].

تؤكد هذه المعطيات أوجه الصلة بين الثقافات القديمة، وبقدر تعلّق الأمر بموضوع نشأة الكون وأصل الوجود، فإنّ الإغريق، فيما يبدو، هم آخر من طرحه في المنطقة الحضارية حول البحر المتوسط. ففي الوقت الذي ظهر القول فيه عندهم، كان قد انحسر الاهتمام به في المشرق. واستناداً إلى هذه المعطيات كان ديوجين اللائرسي، وفيلون، وكليمنتس الإسكندراني، يرون أنّ الشرقيين هم أول من تفلسف[2]، وأنّ كثيراً من الكشوفات الفكرية والرياضية والعلمية استُعيرت منهم، وكان الشرق ذا أهمية حاسمة بالنسبة إلى انطلاق العلوم اليونانية[3]. وعلى أية حال، قدم ديورانت، وميلهود،

(1) المرجع نفسه، ص81.

(2) المرجع نفسه، ص91.

(3) فرنان، جان بيار، أصول الفكر اليوناني، ص108. و: إيمار (أندريه)، وأبوايه (جانين)، الشرق واليونان القديمة، ص301.

وسارتون، أدلةً كافية في هذا الموضوع، وكان غاردنر يقول: «إن فلاسفة اليونان الأوائل مثل طاليس قد قبعوا كتلاميذ عند أقدام الكهنة المصريين»، وسبقه أفلاطون بالقول إنّ اليونانيين أطفال مقارنة بأصحاب الحضارة المصرية القديمة[1]. هذا فيما يخص التأثير الشرقي القريب كما تجلى في العراق القديم ومصر القديمة، وله ما يناظره في الهند والصين[2].

غدت اقتباسات اليونان من الشرق «كثيرة العدد وثقيلة الوزن»؛ إذ تعجز المصادفة عن تفسير التقدم الذي أحرزته أيونيا على سائر المقاطعات اليونانية، إلا في كونها أكثر من غيرها اتصالاً بالشرق؛ ذلك أنّ أثينا لم تعرف النشاط العقلي العارم إلا في نهاية القرن الخامس وبداية الرابع قبل الميلاد، وإذا نُظر إلى الموضوع من زاوية كلية، فالحضارة الإغريقية بأجمعها هي آخر الحضارات القديمة حول المتوسط. وقد سبقتها حضارات «أرسخ قدماً، وأوفر ثروة، وأسبق فناً وتقنية»[3].

تتحدد أهمية الحضارة الإغريقية في أنها أعادت إنتاج معطيات الحضارات الأخرى بطريقتها الخاصة وبما يوافق منظورها وتصوراتها، وأهمية كلّ حضارة تتضح في عمق تواصلها مع الحضارات الأخرى. وإذا فُهم الإطار الكلي المُحتضن للفلسفة الإغريقية، يصبح القول إنّ هذه الأخيرة أفادت من المراكز الحضرية الشرقية نتيجةً مقبولة. ويذهب برهييه، في سياق وصف تطورات تلك الفلسفة، قائلاً إنها شكل مكتمل «لفكر أقدم عهداً بكثير»؛ ذلك أنّ فلاسفة اليونان اشتغلوا «بتمثّلات يعزّ علينا أن نقدّر مدى

(1) أورد الآراء: القمني، سيد، أوزيريس وعقيدة الخلود في مصر القديمة، ص41-44. وللاستزادة ينظر: عوض، لويس، دراسات في الحضارة، دار المستقبل العربي، القاهرة، 1989م، ص44-45.

(2) لمتابعة طبيعة الأفكار الفلسفية القديمة في الهند والصين وتطورها منذ الألف الثاني قبل الميلاد، نحيل على كتاب: كولر، جون، الفكر الشرقي القديم، ترجمة كامل حسين، عالم المعرفة، الكويت، 1995م.

(3) إيمار (أندريه)، وأبوايه (جانين)، الشرق واليونان القديمة، ص213، 293.

تعقيدها وغناها مثلما يشقّ علينا أن نتبيّن مدى التخليط والالتباس فيها. والحقّ أنه ما كان عليهم أن يبتكروا بقدر ما كان عليهم أن يفرزوا وينتقوا». وعلى هذا «لا يحقّ لتاريخ الفلسفة أن يتجاهل فكر الشرق الأقصى»، بيد أنّ كل تلك الأدلة على عمق الترابط الطبيعي بين الأفكار طُمِسَت بسبب التقصّد الواضح بإنتاج فلسفة لا جذور لها، سعياً وراء فكرة الاعتصام بالذات، وبتر الحقائق عن أصولها.

وكما قرر برهييه، إنّ فلاسفة العقل في الفلسفة الغربية أقروا، في سياق تقديم تاريخ نقدي للفلسفة، بأن ذلك التاريخ «أشبه بمتحف لغرائب العقل البشري». ويورد قولاً لـ بروكر يذهب فيه إلى أنّ «الفلسفة تبدأ مع بداية العالم، وقد كذب الإغريق الأوائل، فقد اقتبسوا نظرياتهم في الواقع من موسى ومصر وبابل. ليس العصر الإغريقي إذاً هو العصر الأول للفلسفة». ويكاد المؤرخون القدامى يتفقون على أنّ رحلة الفلسفة انطلقت من بابل إلى مصر ثمّ الهند، وأخيراً أوربا. وفي كلّ ذلك «لم يتبوَّأ الإغريق في التواريخ القديمة للفلسفة المكانة التي سيتبوَّؤنها فيما بعد، ولم تكن لهم على الإطلاق تلك القيمة التي ستحيط بهم هالتها في زمن لاحق». ولكن حدث في الوقت نفسه، وابتداء من القرن السابع عشر، عن طريق حركة معاكسة، تحوّل في تصوّر التاريخ، وفي المنظور الذي ينظر به إلى الماضي.

والفكرة الجديدة التي ظهرت هي أنّ وحدة العقل البشري تبقى منظورة عبر تنوّع النحل، وظهرت الفكرة القائلة بضرورة الانتقاء؛ أي تجميع العناصر المشرقة، وإلغاء ما يتعارض مع التصوّر العقلي الحديث، وهو نوع من الاستحواذ والإقصاء، وفي ضوء هذا المنهج بدأ بحث دؤوب للعثور على عمود فقري للأفكار والمذاهب القديمة في محاولة لإثبات نوع من الوحدة الداخلية، مراعياً شروط التطور التاريخي، وهي الفكرة التي أنعشتها الفلسفة الحديثة إلى حدّ ما على يد كوندرسيه وهيغل. وهكذا، لم تعد الحضارة الإغريقية الحقبة الأخيرة في سلسلة عريقة من التأملات الفكرية، إنّما «بداية».

وبذلك تحدَّدَ «إطارٌ لتطور الفلسفة التاريخي، احتلت فيه مكانة الصدارة فلسفة غربية خالصة بدأت مع مفكري أيونيا الإغريق». على هذا النحو، سعى فلاسفة القرن الثامن عشر إلى إدخال الوحدة والاستمرارية على الفلسفة، والحال أنّ الشطر الأول برمته من القرن التاسع عشر شهد مجهوداً لبناء ما لم يكن رُسم منه من قبل سوى معالمه الأولية، فقد راحت الجهود تتتالى بحثاً عن مبدأ للربط الداخلي يتيح فهم المذاهب في حد ذاتها، وإدراك دلالاتها التاريخية. وكما خلص إليه برهييه، أدى ذلك إلى نبذ أفكار لم يكن للفلسفة الغربية فضل فيها، ووُصِمت بوصمة التخلّف العقلي، مع أنّها في الواقع مظاهر ضرورية للعقل البشري[1].

تكشفُ لنا إشكالية أصول الفلسفة الإغريقية أمرين متلازمين، أوّلهما ضخامة الإكراهات التي مورست بحق الأصول الحقيقية لتلك الفلسفة، ولاسيما الموارد الشرقية، وثانيهما الاستراتيجية التي اتَّبعها منهج الوحدة والاستمرارية في إقصاء المغذّيات الطبيعيّة لتلك الفلسفة، وإسقاط منظور حديث أنتجته المركزية الغربية يهدف إلى تخليص الفكر الغربي، والفلسفي منه على وجه التحديد، من الصلات التي تربطه بالمواطن الحضارية المجاورة. فذلك المنظور بدأ، منذ انطلاقة العصر الحديث، يرتب قضاياه داخل سياج دوغمائي محكم، حيث كان يتصور أنّ الآخر يسعى باستمرار لفرط عقدِهِ، ولم يكن عليه إلا إعادة النظر في موروثه لإقصاء كل أثر «دخيل» أو «غريب». والانكفاء على الذات في حركة محورية تفترض أوّل ما تفترض السموّ والتفوّق العقلي للأنا، والدونية والانحطاط للآخر، وداخل هذا السياج تحصّنت كشوفات العقل الغربي، وداخله أيضاً نُظّمت تصوراته في شتّى شؤون الحياة.



(1) برهييه، الفلسفة اليونانية، ص21، 27.

الفصل الثاني

التأصيل العرقي

إيديولوجيا التفاوت واختزال الآخر

1- نظرية الطبائع وتبادُل الاستشفافات:

اقترنتْ ولادة الغرب الحديث بظاهرة التأصيل العِرْقي؛ أي القول بوجود طبائع محدَّدة وخاصة تقف سبباً وراء الحضارة الغربية الحديثة. ويبدو الاستشفاف عميقاً هنا بين مركزين، فمِن ناحية دفعتْ جملة التطوُّرات الشاملة، التي عرفتها الثقافة الغربية الحديثة، إلى الأمام، القول بنظرية الطبائع العِرقية، سعياً لتفسير تجانُس مكوِّنات تلك الثقافة. ومِن ناحية أخرى مارستْ نظرية الطبائع العِرقية ذاتها دوراً فاعلاً في إعادة تركيب تاريخ الغرب على أنّه نِتاج ميزات بشرية محدَّدة، ومتَّصلة بمجموعة عِرْقيَّة على وجه الخصوص. والواقع أنّ هذا الاستشفاف المتبادَل يُعَدّ أحد القوانين الضمنية الفاعلة في أيّ تمركُز، سواء أكان عِرقياً، أم دينياً، أم ثقافياً، فالظاهرة المتمركِزة حول ذاتها تولِّد رؤية متجانِسة، ثمّ تقوم تلك الرؤية، بوساطة مجموعة إجراءات منهجية، بإعادة بناء لتاريخ تلك الظاهرة، مستبعِدةً كل العناصر والمؤثِّرات التي صاحبتْ نشوء الظاهرة، والتي لم تعُد توافق واقع الظاهرة بعد اكتمالها؛ بل ربما يُصار إلى اصطناع عوامل لم تكن موجودة، وظروف نشأة جديدة مغايرة للشروط التاريخية التي أفرزت تلك الظاهرة.

إنَّ السبب وراء هذه الممارسات الإقصائية هو الرغبة في الانتماء إلى أصل

نقيّ صافٍ مميَّز، يرتفع بالظاهرة من حدودها التاريخية، ويلقي بها في فضاء خاص، لا يمكن للشروط التاريخية أن تمارس فِعلها في إضاءة تكوين الظاهرة المتمركزة وبيان حقيقتها. القول إنَّ الخصوصية العرقيّة تقِف وراء ظهور الحضارة الغربية الحديثة معناه اختزال العلاقات الاجتماعية المتفاعِلة ضمن سياق تاريخي بكلّ مؤثّراته إلى طبع أو جملة طِباع ثابتة، وأبدية، ومتعالية، هي التي أظهرت إلى الوجود تلك الحضارة. وهذا يعني خَفض أهمية السلوك الاجتماعي، الذي يدمج عناصر متنوِّعة بهدف إنتاج نسق ثقافي معين، وإرجاع ذلك النَّسق إلى خصائص عِرقية. ولو صحَّ ذلك لبقيَتِ «الحضارات» المتَّصلة بـ «عِرق متفوِّق» متفوِّقة على غيرها إلى الأبد. ومن الواضح أنَّ هذا يُبطِل الادعاء الذي أشاعته نظرية العِرق بإيجاد روابط مباشِرة وآلية بين ظاهرة معينة وبين الطبائع التي يُفتَرَض أنها مقتصِرة على مجموعة عِرقية محدَّدة.

ظهرتْ نظرية العِرق القائلة بتفوُّق الجِنس الآري على خلفية من الممارسات المدفوعة بهاجس التفوُّق، وذلك قبل أن تتبلور أُطُرها النظرية على يد غوبينو، وفولتمان، وغومبلوفكس وغيرهم من الذين وجدوا دعماً مباشراً من البحث الفيلولوجي، الذي أشاع منذ القرن الثامن عشر تمايُزاً في الكفاءة الأدائية بين اللغات الآرية واللغات السامية، ورتَّب عليه تفاوُتاً بين عقليَّتين، ودعماً لا يقل أهمية من البحوث «العلمية» حول «أصل الأنواع»، التي بلغتْ ذروتها عند داروين. وجرى تقويل متعسِّف للمؤثِّرات المذكورة، واستُثمِرتْ نتائجها في سياق آخر، مع أنّها ذاتها لا تخلو من نزعة تمايُز وتفوُّق. وعلى أيّة حال، دمجتْ عدَّة عناصر، وزيَّفتْ معطيات كثيرة، وركَّبتْ سياقات جديدة لظواهر قديمة، واستبعدتْ مؤثِّرات فاعلة ومباشرة، وأُعلن عن ولادة «غرب» نقي.

بحث مرسيا إلياد في **(أساطير العالَم الحديث)**[1]، وعلى وجه التحديد،

(1) إلياد، مرسيا، مظاهر الأسطورة، ترجمة نُهاد خياطة، دار كنعان، دمشق، 1991م، ص170.

أساطير المجتمع الغربي، وخلص إلى أنه عندما يُراد اعتماد شيء جديد، يُصار إلى فهمه على أنه عودة إلى الأصل، فالإصلاح الديني إنّما ابتدأ بالعودة إلى الكتاب المقدَّس، وكان يطمح إلى إحياء خبرة الكنيسة البدائية، لا بل خبرة الجماعات المسيحية الأولى، والثورة الفرنسية اتَّخذتْ من الرومان والإسبارطيين مثَلها الأعلى، والزعماء الذين قادوا الثورات الأوربية كانوا يَعدّون أنفسهم مجدِّدين للفضائل القديمة، وعند بزوغ العصر الحديث كان «الأصل» يتمتَّع بنفوذ يكاد يبلغ حَد «السِّحر». أن يكون لامرئ «أصل راسخ» هذا يعني أنّه «أصل نبيل». وكان المثقفون الرومانيون يردِّدون، طوال القرنيْن الثامن عشر والتاسع عشر، باعتزاز: «إنما نستمِد أصلنا من روما». وكان شعورهم بأنهم من أصل لاتيني يصحبه نوع من «المشاركة الصوفية» في المَجد الذي كانت عليه روما ذات يوم. وفكرة «الأصل» طبعت البحث طوال العصر الحديث، وهي التي أظهرت إلى الوجود أسطورة «العِرق الآري»، التي كان يجري تقويمها دورياً في الغرب، فقد أصبح «الآري» ممثِّلاً في وقتٍ واحد لـ «السَّلَف البِدئي»، و«البطل النبيل» المحمَّل بجميع الفضائل التي ينبغي على الآخرين السعي لنيلها. أصبح «الآري» هو النموذج الذي يجب الاقتداء به من أجل استعادة «النقاء» العِرقي. وهذا التقسيم إلى «آري» و«سامي» و«حامي» إنما هو خضوع لتقسيم أسطوري أشاعته التوراة، وسُلِّم به طويلاً على أنّه حقيقة لا غُبار عليها، وما يغذِّي دائماً قوة هذا التقسيم واستمراريَّته الدوافع والمقاصد والغايات والمصالح، التي تُعيد ترتيب تصوُّراتها لإشاعة التفاوت والتمايُز بين المجموعات العِرقية.

برهن مارتن برنال، في كتابه (**أثينا السوداء: الجذور الإفريقية-الآسيوية للحضارة القديمة**)[1] على أنَّ القَرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ولاسيما

(1) برنال، مارتن، أثينا السوداء: الجذور الإفريقية-الآسيوية للحضارة القديمة. نحيل على العرض الموسَّع الذي قدَّمه حسن حنفي للكتاب في مجلة القاهرة، القاهرة، ع 156-157 لسنة 1995م.

الأخير، أفرزا رؤية مغايِرة تماماً للنشأة الحقيقية للحضارة اليونانية؛ إذ تمَّ إقصاء المؤثِّر الشرقي، وثُبِّتَ محلَّه القول بأنَّ تلك الحضارة كانت نِتاجاً إغريقياً خالصاً. هذا التصوُّر اقتضته ظروف تشكُّل الغرب الحديث، والنزعة الرومانسية، وهاجِس التأصيل. وتزامَن كل ذلك مع أنَّ العِرق الأوربي «الآري» بإثنياته المتعدِّدة قد احتكر طِباعاً خاصة لا يتمتَّع بها غيره، وتحديداً النزعة العقلية الإنسانية، التي عُدَّت نِتاجاً لتلك الطباع الثابتة، وأنها كانت تكشف عن نفسها عبر أحداث التاريخ، عن الإغريق، فالرومان، ثمّ عصر النهضة، والعصر الحديث، فتجلِّياتها موصولة ومطردة. ولا يمكن تفسيرها إلا بإرجاعها إلى خصائص عِرقية ثابتة.

ردّ حسين مروة على الفكرة، التي ربطت بين العِرق الآري والنزعة العقلية الإنسانية، قائلاً إن تلك النزعة لا صِلة لها بموضوع الأعراق، إنّما هي من أشكال الوعي المشتركة بين البشرية دون استثناء، بمعنى أنّ كلّ شعب يكون مهيَّأ (بحُكم بشريته) لأن تبرز في أشكال وعيه الاجتماعي، في ثقافته الوطنية، مظاهر هذه النزعة أو تلك، أو أن تكون مظاهر إحداها هي الطابع الغالب دون الأخرى. أما الذي يحدِّد هذا الطابع الغالب فليس الانتماء «الجنسي» أو الجغرافي، وإنما المحدّد الحاسم هو الظروف التاريخية لهذا الشعب أو ذاك؛ أي الظروف التي تقرِّر شكل العلاقات الاجتماعية ونوع التكوُّن النفسي الناشئ عن المركَّب الثقافي الكامل، غير أنَّ الظروف التاريخية متحرِّكة دائماً، فهي إذاً متغيِّرة، وبتغيُّرها يحدث التغيُّر -لا محالة- في كل المعادلات المتأثِّرة بها، والمتحكِّمة فيها[1].

تضافرتْ أسباب كثيرة، طوال القرون الخمسة الأخيرة من تاريخ الغرب الحديث، لتعطي نوعاً من «الشرعية» لنظرية الطبائع العِرقية، من ذلك أنَّ الغرب فرض هيمنة اقتصادية، ومارس فِعلاً مزدوجاً، فهو من ناحية حَلَّ كثيراً

(1) مروة، حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، 1985م، 1: 116.

من التشكُّلات التقليدية، ولكنّه، من ناحية أخرى، أبقى أجزاء كثيرة من العالَم مرتبطة به في علاقة تبعيَّة دائمة، وظهر إلى جانب ذلك مبشِّراً برسالة حضارية-دينية غايتها في الظاهر أخلاقية، إلا أنَّ بُعدها الواقعي هو فتح العالَم وإخضاعه. وعلى العموم وجد الغرب نفسه يتمدَّد على الكرة الأرضية، وكلّ ذلك جعله بحاجة إلى تفسير ذاته وتقديمها للآخرين على أنها عملية تكوّن ذاتية. وحيثما وصل «الرجل الأبيض» كان يحمل معه انتماءً عرقياً ودينياً وثقافياً يضعه في مرتبة أعلى بكثير من أولئك الذين ينتظرون منه أن «يخترق» سكون انتمائهم العِرقي والديني والثقافي.

ومن المعروف أنَّ السلوك الاجتماعي يولِّد أحياناً نزعات منغلقة أو استعلائية أو تعصُّبية، بحسب الحالة التاريخية، ففيما تنغلق التجمُّعات العِرقية الصغيرة على نفسها، إذا وجدت نفسها إزاء تحدِّيات خارجية، فإنَّ الجماعات العِرقية الكبرى قد تتبدَّد أنساقها الثقافية، وتتطوَّر في أوساطها تشنُّجات عِرقية ودينية، بسبب انهيار منظومة القيَم التي تؤمِن بها، هذا إذا تعرَّضت لأخطار خارجية. وفي المقابل، تخلق القوة والهيمنة والسيطرة والتوسُّع، عند الجماعات العِرقية القائمة بها، إحساساً بالتفوُّق والتفرُّد والتمايُز والاستعلاء والترفُّع؛ حيث تعمد إلى أن تضع بينها وبين الجماعات العِرقية الأخرى حدوداً فاصلة تحول دون عملية الاندماج بمعناه الحقيقي. ومع أنَّ المغلوب يتحوَّل إلى نموذج امتثالي سعياً وراء تقليد الغالب، إلا أنَّ الغالب لا يوفِّر شروط اندماج فاعلة، إنَّه يقدِّم حلولاً جزئية ومؤقَّتة. من ذلك، على سبيل المِثال، أنه يقوِّض التشكيلات السياسية والدينية والثقافية للمغلوب، إلا أنّه لا يسمح بظهور تشكيلات أصيلة أخرى؛ إنّه في الواقع يمسخ أية صورة يمكن أن تطوِّرها الجماعات المغلوبة، ويقدِّم بدائل تُبقي على علاقة التفوُّق لصالحه. ويؤدِّي هذا السلوك الازدواجي إلى تركيب صورتين: صورة للذات تتَّصف بالنقاء والصفاء والشفافية، وهذا يقتضي إعادة كتابة تاريخ الذات منظوراً إليه من واقع حال الذات كما وصلت إليه، بما يبرهن على قوتها وفاعليتها؛ وصورة للآخر تقوم على أساس ضَم جميع

العناصر المكروهة والمنبوذة والمتخلِّفة، وتثبيتها على أنّها «حقيقة» الآخر. ويتكشَّف التمركُز العِرقي في الغرب، كما طوَّرته المركزية الغربية، من خلال تركيب صورة مشوَّهة للآخر أكثر مما يُبنى على عناصر خاصة به. التركيز سينصبّ في التمركُز العِرقي على بذل جهد جبار من أجل اصطناع «صورة للآخر» مخالفة تماماً للمعيار الغربي، الذي أسهمت ظروف كثيرة في اعتباره المعيار الصحيح، وكلّ ما لا يمتثل له يُعدُّ نموذجاً ساكناً متخلِّفاً وخارجاً على «مسار» التاريخ.

2- استثمار نظرية الكيوف الأرسطية:

أصَّلت النظرية العِرقية القائلة بتفوُّق الجنس الأوربي فكرتها بنظرية «الكيوف الطبيعية»، التي أشار إليها أرسطو في (**السياسة**)، وأجرت فيها تغييرات توافق مقاصدها وأهدافها. وكان أرسطو أشار بوضوح إلى أن المرء لو ألقى نظرة إلى الأمم المختلفة التي تتقاسم الأرض لوجد أمامه «الكيوف الطبيعية» الآتية: «الشعوب التي تقطن الأقطار الباردة حتى في أوربا هم على العموم ملؤهم الشجاعة؛ لكنهم على التحقيق منحطّون في الذكاء وفي الصناعة، من أجل ذلك هم يحتفظون بحرِّيتهم لكنهم من الجهة السياسية غير قابلين للنظام، ولم يستطيعوا أن يفتتحوا الأقطار المجاورة. وفي آسيا الأمر على ضدّ ذلك شعوبها أشدّ ذكاء وقابلية للفنون، لكن يعوزهم القلب، ويبقون تحت نيْر استعباد مؤبَّد. أمّا العنصر الإغريقي، الذي هو بحكم الوضع الجغرافي وسط، فإنه يجمع بين كيوف الفريقين. فيه الذكاء والشجاعة معاً. إنّه يعرف أن يحتفظ باستقلاله وفي الوقت نفسه يعرف أن يؤلِّف حكومات حسَنة جداً، وهو جدير، إذا اجتمع في دولة واحدة، بأن يفتح العالَم»[1].

قبل أن نستنطِق نَصّ أرسطو، والطريقة التي أُنتِج بها من قبَل أنصار نظرية الطبائع العِرقية، لا بدّ من القول إن أرسطو لم يكن مبتدِع نظرية «الكيوف

(1) أرسطوطاليس، السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1979م، ص254-255.

الطبيعية» إنما هو مطوِّر لها، فقد أشار أبوقراط إلى أنَّ للمناخ تأثيراً في أخلاق الشعوب، وأرجع التكاسُل العام للآسيويين إلى الملوكيات والحكومات المستبدَّة التي كانت ترهقهم[1]. وكان أفلاطون أشار في محاورة **(القوانين)** إلى الموضوع، ناسباً الرأي إلى «البعض» دون أن يحدِّدهم، قائلاً على لسان «الأثيني»، وهو يحاور «كلينياس»، ما نصّهُ: «إنَّ البعض فيما أتصوَّر ينسبون ما هم فيه من خُلُق طيِّب أو سيِّئ أو رديء إلى تغييرات الرياح، ودورة الشمس، والبعض ينسبها إلى المياه، بينما ينسبها البعض إلى محصولات الأرض، التي لا تمدّ الجسم بالحيوية الأفضل أو الأسوأ، ولكنّها تؤثِّر بالمثل في العقل تأثيراً حسناً أو سيئاً»[2]. وهي إشارات ترِد في سياق الحديث العام عن التشريع ووظائف المشرِّع، ولكن الفكرة تأخذ مداها النظري في فلسفة أرسطو. مع أنه لا يتوقَّف عليها كثيراً مقارنة بالاهتمام الذي بذله في موضوع «الطبائع» عند «العبيد» و«الأحرار».

ينطوي نَص أرسطو على جملة عناصر متشابكة تحتاج إلى معاينة تحليلية لبيان أهمية موضوع «الكيوف الطبيعية»، والكيفية التي وُظِّفت فيها؛ فأرسطو، يقسم أمم الأرض إلى ثلاثة شعوب هي: «الشعوب الأوربية» القاطنة في الأراضي الباردة، وهؤلاء يتصفون بالشجاعة، لكنهم منحطّون من جهة الذكاء والصناعة؛ و«الشعوب الآسيوية» وهم يتصفون بالذكاء والإنتاج الفني، إلا أنّهم يفتقرون إلى «القلب»، الأمر الذي جعلهم يقبلون الاستعباد والطغيان؛ وأخيراً «الشعب الإغريقي»، وهو يجمع بين كيوف النقيضيْن، وتحديداً يجمع المظاهر الإيجابية من تلك الكيوف، وذلك بحكم موقعه الجغرافي، فهو ذكي وشجاع، ولذلك هو مرشَّح لـ«فَتح العالَم» إذا توحَّد في دولة واحدة.

---

(1) المصدر نفسه، هامش ص254.

(2) أفلاطون، القوانين، ترجمة محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1986م، ص264.

جرَّد أرسطو «الشعوب الأوربية» من الذكاء، وخصَّها بالشجاعة التي هي أقرب إلى التهوُّر كون أفرادها لا يقبلون نظاماً سياسياً يجمع شملهم، الأمر الذي يؤكِّد أنهم لم يطوِّروا مؤسسة تدير شؤونهم، ولهذا «لن يفتتحوا الأقطار المجاورة». ومن هذه الناحية، تبدو صلة الإغريق بهم ضعيفة؛ لأن هؤلاء روَّضوا الشجاعة داخل مؤسسة الدولة، فأصبح التعبير عنها يأخذ بُعداً سياسياً. أما «الأوربيون» فما زالت شجاعتهم لصيقة بالأفراد، وصفة من صفاتهم، ولم يعبِّر عنها بفِعل اجتماعي منظَّم. أمّا «الآسيويون» فلم يقُل عنهم إنّهم لا يتصفون بالشجاعة، إنّما قرَّر أنهم، فضلاً عمّا لديهم من الذكاء والقدرة على الإبداع، يفتقرون إلى «القلب».

مصطلح «القلب» غامض، فهل يقصد منه أرسطو «الحِسّ الداخلي» الرافض للعبودية والطغيان؟ وسيفهم هيغل هذا المصطلح على أنّه «الروح» في ضوء «فلسفة الروح»، التي تؤلِّف ركناً أساسياً في نظامه الفلسفي، فهيغل يكيِّف مصطلح «القلب» الأرسطي لأهداف توافق غاياته وسياقات فلسفته. والآن إذا وضعنا «كيوف الأوربيّين والآسيويين» تحت النظر، وفحصنا علاقة «الإغريق» بهما في ضوء التاريخ، فإنَّ علاقتهم بالآسيويين تبدو أوثق؛ لأنّهم بحسب أرسطو يشاركونهم «الذكاء» و«الصناعة» و«قابلية الإبداع الغني». في حين أنّهم لا يشاركون الأوربيين إلا «الشجاعة». وحتى في هذا العنصر، هم يتصفون بشجاعة مغايرة، غير منفلتة، تقبل النظام، وقادرة على تأليف «حكومات حسَنة جداً» فيما يتَّصف الأوربيون بأنهم «غير قابلين للنظام».

خُلاصة أرسطو، التي يمكن استدراجها من النَّص المذكور، هي: «أنَّ الأوربيين شعوب منحطة من ناحية الذكاء». وهي لا تعرف «الصناعة»؛ أي العمل الحِرَفي المنتج؛ لأنها لا تعرف الاستقرار أو الاستيطان. وفي كلّ هذا يختلف الإغريق عنهم تماماً. وإذا أخذنا الأوصاف، التي وصف بها أرسطو الأوربيين من منظور العصر الحديث، فإنَّ المصطلح الذي يعبِّر عنهم (وهو مصطلح أشاعته نظرية الطبائع العِرقية) هو «المجتمعات البدائية» أو

«المتوحِّشة» أو «البرية». أمّا الآسيويون فقد طوَّروا نظاماً كفل لهم الاستقرار، وأبرز ذكاءهم وفنونهم، إلا أنَّ عيبهم أنهم «انصاعوا» له، وقبِلوا الاستعباد والطغيان. ولا يرد على لسان أرسطو ذَمّ لهم، ذَمّ خاص بطبائعهم، إلا ما يمكن اعتباره سلوكاً اجتماعياً فرضته شروط تاريخية خاصة بالاستبداد العنيف، الذي امتصَّ مقاومتهم مع الزمن، فتكيَّفوا مع النُّظُم المستبدَّة. و«الإغريق» وحدهم، بسبب موقعهم بين هذين القطبين، جمعوا أحسن ما في النقيضين. أرسطو هنا يحرص على أن يركِّب دينامية إغريقية مستخلَصة من محاسن الآخرين. الإغريق بجمعهم فضائل غيرهم قادرون، لو توحَّدوا، على «فتح العالَم». قضية «فتح العالَم» مهمّة في منظور أرسطو، ولا مرشّح للقيام بها إلا الإغريق الذين انطووا على أسمى الفضائل. علينا أن نفهم أنَّ هذه الخُلاصة بصدد الإغريق «الأذكياء الشجعان» كانت في سياق عصرها رسالة معلَنة أو ضمنية يوجِّهها أرسطو إلى الإسكندر المنشغِل في «فتح العالَم».

كيف أفادت نظرية الطبائع العِرقية الحديثة من نظرية الكيوف الطبيعية الأرسطية؟ وما الإكراهات التي عمَّقت نزعة التفاضُل العِرقي التي قال بها أرسطو؟ من الواضح أنه جرى دَمجٌ واستبعادٌ لكثير من عناصر نظرية الكيوف الأرسطية. وأوّل مظاهر الدمج إلغاء التعارض بين «الشعب الإغريقي» و«الشعوب الأوربية»، ودمج المجموعتين في مجموعة واحدة تتَّصف بتلك الفضائل التي عزاها أرسطو إلى الإغريق وهي الذكاء والشجاعة وحُب النظام وما يتَّصل بذلك. وعملية الدمج هذه، إذا نُظِر إليها من منظور تاريخي، يتكشَّف بُطلانها، فـ «أوربا البربرية» لم تندمج بـ «الإغريق» ولا «الرومان»، ولم يظهر لها وجود فعال في جنوب أوربا إلا في فترة متأخِّرة، ولهذا إنَّ القول إنَّ أصل الشعوب الأوربية هم الإغريق، بحسب التقسيم الأرسطي، هو قول لا ينطبق على الواقع التاريخي، وليس ثمة حُجج تثبته. وفي مقابل عملية الدمج هذه جرت عملية استبعاد مقابلة؛ فقد أُقصِيَت «طبائع» الآسيويين التي أضفاها عليهم أرسطو، وطُمس الذكاء والإبداع، ودُفعت إلى الأمام «النقائص» فقط

وهي الإذعان للاستبداد والطغيان، واختُزلت إلى طبائع ثابتة، مع أنَّ التحليل رجَّح كونها سلوكاً اجتماعياً أكثر ممّا هو طبع بحسب سياق أرسطو.

أفضتْ عملية الدمج/ الاستبعاد إلى تثبيت هذه الصفات على أنها طبائع ثابتة. احتكر الأوربيون «الطبائع المتفوِّقة لأسلافهم الإغريق». فيما لم يحتكر الآسيويون «الطبائع السيئة» فقط، إنما عُمِّمَت الطبائع لتشمل العالَم بأجمعه في أفريقيا، وآسيا، والأمريكيتين (باستثناء الفاتحين الإسبان) فانقسم العالَم بين نمطين موروثين من «الطبائع»: نمط مقوِّماته القوة، والشجاعة، والذكاء، والنظام، ورثه الأوربيون عن أسلافهم الإغريق، ونمط مقوماته الخوف، والاستبداد، والسكون، والثبات، ورثه «العالَم» عن الآسيويين. وهكذا، يُعاد إنتاج نظرية الكيوف الطبيعية الأرسطية في ضوء موجهات مغايِرة، وطِبقاً لسياقات تاريخية مختلفة، فيُصار إلى ترتيب العلاقات بين عناصرها بما يضاعف نزعة التمركُز العِرقي الكامنة فيها. وستُدعم مضامينها بكشوفات علم اللغة المقارن، ونظرية تطوُّر الأنواع، حيث يمكن تقديمها للعالَم على أنها نظرية علمية لا يمكن إبطالها. كما سيُصار إلى تضخيم الأثر الجغرافي إلى أبعد الحدود، حيث يتركَّز التفوُّق في مكان يشكِّل قلب أوربا. ومع أنَّ نظرية الطبائع العِرقية حاولت تأصيل ذاتها من خلال الارتباط بمضمون نظرية أرسطو التي وقفنا عليها، إلا أنها في الحقيقة أعادت تنظيم العناصر المكونة لها، بما يوافق ممارساتها ضمن المؤثرات الحديثة. فشرعيتها التاريخية ما هي إلا إطار عام لشرعيتها الواقعية التي كانت تستمدها من واقع علاقة الغرب الحديث بالعالَم، وواقع علاقة الرجل الغربي المقاتل والمبشِّر والباحث عن الثروة، سواء بالبحث عن الذهب أو بيع الرقيق، أم لنهب الثروات، بـ «الآخر» الذي ظهر على أنّه في انتظار دائم لوصول نسغ الحياة إليه.

التقط مونتسكيو خيط الفكرة الأرسطية، وبلورها في (**روح الشرائع**)، مسقِطاً عليها كثيراً من مؤثرات عصره، فقال: «آسيا ليس فيها بحقيقة الكلام منطقة معتدلة، في أوربا بالعكس، المنطقة المعتدلة واسعة جداً، فيها المناخ

يغدو بارداً من الجنوب إلى الشمال بتدرُّج لا يُحسّ. في آسيا، الأمم تقابل الأمم، تقابل القوي مع الضعيف؛ إذ إنَّ الحرارة الشديدة تنرفز قوة وشجاعة البشر، وثمّة في المناخات الباردة قوةٌ ما للجسد والروح تجعل البشر قادرين على أعمال طويلة، شاقة، كبيرة، جسورة؛ في آسيا، الشعوب المحاربة والنشيطة تلامس مباشرة شعوباً مخنَّثة، كسولة، خجولة، ينبغي أن يكون هذا مفتوحاً وذاك فاتحاً. في أوربا، الأمم، بالعكس، متقابلة من القوي إلى القوي: اللواتي يتلامسْن لهنَّ تقريباً نفس الشجاعة. ذاك هو السبب الكبير لضعف آسيا وقوة أوربا، لحرية أوربا وعبودية آسيا، سبب لا أعلم أنه لوحِظ حتى الآن»[1].

تزامن هذا مع بدايات «معرفة الآخر»، التي أصبحت شائعة في القرن الثامن عشر؛ إذ تركَّزتْ الأنظار على الطبائع الموروثة المتضادة، التي تقود إلى ميزات متعارضة قائمة على أساس التفاضُل والتفاوُت. فإذا كانت «الجغرافيا» قدَّرت أن يتصف الآسيويون بالتخنُّث والكسل والخجل، وأن يتصف الأوربيون بالقوة والجسارة، فإنّه من الطبيعي أن يقود «المنطِق الجغرافي» إلى تكريس ثنائيات ضدية: آسيا الضعيفة وأوربا القوية، آسيا المستعبدة وأوربا المتحرِّرة. ولا عِلاج إلا بأن تُسعف هذه تلك، بأن تبثَّ فيها القوة والحرية، وأن تطرد عنها الاستعباد والضعف، وسيلة الإسعاف هذه هي أن تخترق أوربا آسيا بكلّ الوسائل الممكنة؛ لإبطال «المنطِق الجغرافي».

وكلّ هذه المعطيات سيجعل منها غوبينو نظرية «علمية» لها فروضها وبراهينها؛ فهنالك «الشرقيون»، وهم «الأعراق الدنيا»، ودونيتهم العِرقية موافقة لنظام الطبيعة، الذي أقر مبدأ التفاوُت بين الأجناس. وعليه لا يُرجى منهم أيّ شيء، ولا مكان للتاريخ حيث يوجد الشرقيون؛ لأنّ الحوامل السلالية الشرقية عقيمة. وهناك «الغربيون»، وهم «الأعراق العليا» أو

(1) أورده: دوفيز، أوربا والعالَم في نهاية القرن الثامن عشر، ترجمة إلياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، 1980م، 1: 21.

«الأعراق البيضاء»، الذين لهم ميزة التفوُّق؛ لأنهم سلالة نقية وخصبة وحاملة للإمكانات التاريخية، والعرق الأبيض وُلِد ناضجاً. ليس له طفولة بدائية، خُلق مالكاً إرادته وتاريخه. فالتعارُض قدر طبيعي بين العِرق الشرقي والعِرق الأبيض. وتجاوزه، بمعنى من المعاني، إلغاءٌ لقوة القدَر الذي بثَّ الطبائع بين الأعراق بما يجعل التكافؤ بينها مستحيلاً. ولا بد من أن يتصف عِرق بأنّه فاعِل، والآخر مفعول به. الأول منذور لحمل راية التاريخ، والآخر بانتظار أن يدرج في مسار التاريخ. ولكي يتحقَّق كلّ هذا لا بد من أن تستغل الأعراق العليا الأعراق الدنيا استغلالاً كاملاً؛ لأن تلك الأعراق «خلقت بوصفها عبيداً»؛ إنّها «آلات حية» شأنها في ذلك شأن «حيوانات جَر للأعراق العليا»[1].

3- هيغل: التقسيم الجغرافي للأعراق البشرية ومنطِق التمركُز:

يكشف مفهوم هيغل للتاريخ، باعتباره مسار العقل الإنساني المطرد وتجلياته، عن طبيعة الرؤية العِرقية المتمركِزة حول ذاتها. وبما أنه يرى أنَّ مضمون التاريخ ما هو إلا التحقُّق الفعلي لفكرة الروح الذي يفضي إلى الحرية، وأنَّ طفولة ذلك التحقُّق بدأت تحبو في الشرق، ثمّ بلغت أوج نضوجها في الغرب، فإنّه يقسم الأعراق إلى مراتِب ودرجات أسهمت بحسب وعيها وقدراتها في صياغة التحقُّق المذكور الذي اكتمل في «الأمة الجرمانية» في القرن التاسع عشر. ويلزم هنا الوقوف على ذلك المسار قبل أن نعود ونفصِّل في الأسباب التي وضعها هيغل لتقسيماته العِرقية، والنتائج التي ترتَّبت على ذلك.

يؤكِّد هيغل أنَّ تاريخ العالَم يتجه من الشرق إلى الغرب؛ لأن أوربا هي نهاية التاريخ على نحو مطلَق. وعليه إنَّ آسيا بدايته؛ فتاريخ العالَم نوع من

(1) أورد النصوص: لوكاش، جورج، تحطيم العقل، ترجمة إلياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، 1982م، 4: 69، 71.

محاكاة رمزية لحركة الشمس يبدأ من الشرق وينتهي بالغرب، بمعنى يستكمل قوته ويحقِّق غايته وكماله. وهذا التاريخ ما هو إلا تدريب الإرادة الطبيعية الطليقة حيث تطيع مبدأ كلياً، وتكتسب حرية ذاتية. وعليه الشرق، بوصفه نقطة بداية، لم يعرف، ولا يزال حتى اليوم لا يعرف، سوى أنَّ شخصاً واحداً هو الحر. أمّا العالَم اليوناني والروماني فقد عرف أنَّ البعض أحرار، على حين أنَّ العالَم الجرماني عرف أنَّ الكل أحرار[1]؛ لأن الإنسان تمكّن من أن يعيِّن ذاته؛ أي أنه عرف «الحرية». ولمّا كان الشرقيون لم يبلغوا مرتبة الحرية الذاتية، فإنَّ الأفراد مجرَّد أحداث بلا هدف ولا جدوى، وتلك هي «طفولة التاريخ».

أما «صبا التاريخ» فيبدأ في آسيا الوسطى، حيث السلوك العام يتّصف بالشجار والعِراك. أما «العالَم اليوناني» فيمثِّل مرحلة «المراهقة العقلية»؛ حيث يتحقَّق الانسجام؛ لأن المبدأ الأخلاقي يعبِّر عن الإرادة الحرة للفرد، فاليونان مملكة الحرية، وبعدها يصل التاريخ «مرحلة الرجولة» على يد الرومان، الذين بلغوا بالعقل «مملكة الكلية المجرَّدة»؛ إذ لا يوجد خضوع لنزوة مستبد، إنّما العمل من أجل غاية عامة. وأخيراً تنصهر كلّ هذه الإنجازات في مرحلة أخيرة من تاريخ العالَم يكون موطنها «العالَم الجرماني»، وهي مرحلة «شيخوخة التاريخ» بالمفهوم العقلي؛ حيث التجسُّد الكامل للنُّضج والقوة بسبب الانسجام الداخلي. وهنا في هذا «العالَم» يتحقَّق المضمون التاريخي لفكرة الحرية الروحية من خلال «المسيحية»، فالمرحلة الجرمانية هي تاج المراحل التاريخية؛ لأنها نِتاج الجدل المتواصل بين مملكة الروح، وهي الكنيسة، ومملكة الدنيا، وهي الدولة. ثمّة جدَل بين المبدأ الروحي والمبدأ الدنيوي، وينبغي، كما يقول هيغل، أن تنسجم الدولة مع الكنيسة، وطِبقاً لصيرورة الجدَل ينحلُّ التعارُض بين الاثنتين، وتقوم «مملكة الفِكر»؛ إذ لا تمايز بين

(1) هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ: العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة، القاهرة، 1986م، 1: 189.

الدولة والكنيسة، فكلتاهما مندرجة في رابطة وقد ارتفعت الروح إلى ذُرا الوعي ومارست الحرية المنشودة؛ ذلك أنَّ الحرية وجدت في العالَم الجرماني الوسائل التي تحقِّق بها مثَلها الأعلى؛ أي وجودها الحقيقي. تلك هي غاية التاريخ، وتلك هي النتيجة التي يتَّجه مسار التاريخ إلى إنجازها[1]؛ حيث ينبع من الشرق ويصب في قلب الغرب في ألمانيا.

من السابق لأوانه الآن عرض المعطيات التي أدَّت إليها نظرية التمركُز العِرقي، التي تمخَّضت عن ممارسات فعلية وضعت «العِرق الأبيض» في أرفع المواقع، واختزلت الآخر إلى الحضيض، بناء على نظرة اعتصمت بذاتها، وسوَّغت رؤيتها حول قدرات الأعراق وإمكاناتها استناداً إلى طبائع ثابتة ومتأصِّلة. إنَّ هيغل يصلح أن يكون مِثالاً (من أمثلة كثيرة) على قوة العبث النظري في الفكر الغربي الحديث فيما يخص طبيعة الإقصاءات والاختزالات العِرقية بحَق «الآخر». ربط هيغل بين تطوُّر العقل البشري وبين جغرافيا العالَم، مؤكِّداً أنه في «المناطق المتطرِّفة»، سواء كانت حارة أم باردة، لا يستطيع الإنسان أن يكون حرّاً في حركته، فالبرد والحَر في المناطق المتطرِّفة من القوة والتأثير حيث لا يسمحان للروح بأن تقيم عالماً لذاتها؛ لأن الإنسان مضطرّ إلى أن يوجِّه اهتماماً مباشراً إلى الطبيعة، إلى أشعة الشمس المتَّقِدة، أو الجليد المتجمِّد. وعلى هذا إنَّ مسرح التاريخ الحقيقي هو المنطقة المعتدلة، وبالأحرى النصف الشمالي منها؛ لأنَّ الأرض فيه تمثِّل شكلاً قارياً، ولها «صدر واسع» كما يقول اليونانيون[2].

لا يقصر هيغل الأمر على تقسيم «العالَم العقلي» حسب خطوط العرض، إنما سيقسّمه أيضاً حسب «خطوط الطول»، فالعالَم عالَمان: قديم وجديد. أمّا الجديد فهو ما يطلَق على «الأمريكيتين وأستراليا»، وهذه الأجزاء ليست جديدة نسبياً فحسب، ولكنها جديدة حتى من الناحية الداخلية؛ أي من زاوية

---

(1) المصدر نفسه، 1: 195.

(2) المصدر نفسه، 1: 158.

تكوينها الطبيعي والنفسي، فوجود الجُزُر الفاصلة بين أمريكا الجنوبية وآسيا يدلّ على عدم نضج طبيعي؛ ذلك أنَّ الجزء الأكبر من تلك الجُزُر أشبه برواسب سطحية من التراب على صخور، وقد ظهرت من أعماق لا قرار لها، وتحمل طابع التكوين الجديد، وهذه «الهشاشة» في الطبيعة تؤدي، كما يقول هيغل، إلى «هشاشة» في التكوين النفسي لسكانها، ولهذا إنَّ «الثقافة في الأمريكيتين (ومثال ذلك المكسيك وبيرو) تنقضي بمجرَّد ما تقترب الروح منها». ودليله على ذلك «أنَّ السكان الأصليين، بعد أن هبط الأوربيون أرض أمريكا، تلاشوا بالتدريج في بداية ظهور النشاط الأوربي». وهو تفسير تنقضه الوقائع التاريخية، ويعني أن هيغل يريد تكريس أسباب لا صلة لها بتلك الوقائع؛ ولهذا يمضي إلى القول إنَّ انحسار السكان الأصليين مرجعه إلى طبيعة نظرتهم إلى «الآخر». فهم «يتصفون بالوداعة والمزاج الذي يخلو من أيّ انفعال، ونقص الحيوية والنشاط، والإذعان والطاعة للرجل الأبيض المولد، والمزيد من هذه الطاعة نحو الرجل الأوربي. وسوف ينقضي وقت طويل قبل أن ينجح الأوربيون في أن يثبِّتوا فيهم روح الاستقلال. والواقع أنَّ تخلُّف هؤلاء الأفراد في جميع النواحي، حتى في أحجامهم، واضح للعيان»[1].

لم يكن أمام الأوربيين إلا زَرع ثقافتهم في أوساط هؤلاء، وحين «أراد اليسوعيون ورجال الدين الكاثوليك أن يعوِّدوا الهنود على الثقافة والعادات الأوربية، بدؤوا يتصلون بهم اتصالاً وثيقاً وفرضوا عليهم واجبات اليوم، وقد قبلوها رغم كسلهم، وأذعنوا لهم متأثرين بسلطة الرهبان». إلا أنهم ظلوا دون المستوى الذي يريده الأوربيون؛ ولهذا استبدل بهم الأوربيون «الزنوج» رقيقاً؛ «لأن الزنوج أكثر تقبُّلاً للمدنيّة الأوربية من الهنود». ويصل الأمر بهيغل إلى القول إنه من بين السكان الأصليين جميعهم في أمريكا «لم يُعرَف سوى واحد فقط كان لديه النمو العقلي ما يمكِّنه من الدراسة، لكنّه سرعان ما توفيَ بعد أن بدأ هذه الدراسة بوقت قصير إثر إفراطه في شرب الخمر».

(1) المصدر نفسه، 1: 159.

والنتيجة التي يستخلصها هيغل من «دونية» هذه الأعراق، التي تشكِّل شعوب الأمريكيتين، هي: ما دامت «الأمة الأصلية قد اختفت، أو هي على وشك الاختفاء، فإنَّ السكان الفعليين هم الذين جاؤوا من أوربا في الأعَم الأغلب؛ أي إنَّ ما يحدث في أمريكا ليس إلا انبثاقاً من أوربا»[1]. لم يشر هيغل أبداً إلى الأسباب الحقيقية وراء اختفاء السكان الأصليين وطمس حضاراتهم!

رأى هيغل أنَّ «العالَم القديم» هو «مسرح تاريخ العالَم» وهو مختلف تماماً عن «العالَم الجديد»؛ لأن السكان الأصليين لهذا الأخير لم يبلغوا درجة الوعي بالحرية، وينبغي أن يُستعبدوا هم وعالَمهم، وعليه لا بد من أن يُحصر تاريخ العالَم في منطقة محدَّدة، حول البحر الأبيض المتوسِّط، الذي هو «خليج» يكوِّن «قلب العالَم القديم»، ويربط بين أطرافه، ويسهِّل الاتصال بينها، ومن دون هذا البحر «ما كان يمكن تصوُّر تاريخ للعالَم». حدَّد هيغل إذاً «العالَم القديم» على أنه موطِن التاريخ في العالم، العالم الذي عرف الممارسة العقلية وبناء الحضارات؛ أي بناء النُّظُم الدينية والثقافية والسياسية. وينبغي علينا متابعة الأسلوب الذي سيتخذهُ هيغل في تقطيع هذا العالَم، واستبعاد أطرافه، وصولاً إلى تركيز التاريخ في بقعة معينة ولدى شعب معين.

قسم هيغل العالَم القديم إلى قسمين: قسم يشكِّل «آسيا الشرقية»؛ أي تلك الأراضي الآسيوية الواسعة الممتدة ناحية الشرق، وهذه «منفصلة عن مسار التطوُّر التاريخي العام، ولا نصيب لها منه»؛ وقسم يشكِّل «أوربا الشمالية»، وهذه «لم تؤدِّ دوراً في تاريخ العالَم إلا في فترة متأخرة». إذاً آسيا وأوربا الشمالية «البلاد التي وراء جبال الألب» يمثِّلان الطرفين القصيَّيْن لـ«تلك البؤرة المضطرمة للحياة البشرية، التي تقع حول البحر الأبيض المتوسِّط». لقد انحصر تاريخ العالم في البلاد المحيطة بهذا البحر. ولكن هذا لا يكفي، فهيغل يريد أن يبرهن على شيء أخص، ولهذا يخرج بفروق

(1) المصدر نفسه، 1: 160.

«جغرافية خاصة» يَعدّها «فروقاً جوهرية وعقلية»، لتحديد المكان والشعب الذي تركّز فيه التاريخ، وهذه الفروق الجغرافية هي:

1- الأرض المرتفعة القاحلة بسهولها.

2- السهول الوديانية التي تتخلّلها وترويها أنهار عظيمة.

3- الأرض الساحلية التي ترتبط ارتباطاً مباشراً بالبحر.

رأى هيغل أنّ هذه الفروق محدَّدات جوهرية في تحديد درجة النضج العقلي الذي عدّه الممارسة التاريخية المعبِّرة عن روح الإنسانية، فالأراضي المرتفعة مغلقة على نفسها، والسهول الوديانية، مع أنّها مراكز حضارية، تتضمن نوعاً ناقصاً من الاستقلال لم يتطوَّر بعد ليبلغ مرحلة البشرية. أما السهول الساحلية فما هي «إلا وسائل ربط العالَم بعضه ببعض». ولنتابع ما تُحدِثه هذه المحدِّدات الجغرافية من أثر في سكانها، فسِمات سكان المرتفعات الموجودة في قلب آسيا، والصحراء العربية، والصحراء الكبرى، هي «سِمات الحياة الأبوية البطريركية». فليس لهم «ملكية زراعية»، و«يعتمدون على الحيوانات»، و«هم رُعاة يتَّسِمون بالإهمال»، و«لا توجَد علاقات قانونية بينهم». ومع أنّهم يتّصفون بالكرَم وحُسن الضيافة، إلا أنّهم يتميَّزون بالسلب والنهب، وخاصةً حين «يكونون محاطين بأمم متحضِّرة، كما هي الحال في الأعراب الذين تساعدهم خيولهم وجِمالهم في عمليات السلب التي يقومون بها». فهم ما إن يُستثاروا حتى يندفعوا «كالسيل المدمِّر نحو البلاد المتحضِّرة». وفي هذه المرتفعات، التي تخترقها أحياناً بعض السهول والأنهار، تقع «بلاد العرب، أرض الصحراء، أرض السهول المرتفعة، إمبراطورية التعصُّب». وعموماً سكان المرتفعات هم «قبائل» يسيطر عليها دافع قوي لتغيير شخصيتها، إلا أنها لا تفلح في أن تطوِّر نفسها في شكل تاريخي حقيقي. أما سكان السهول والأودية فمع أنَّ الزراعة وفَّرت لهم الاستقرار، إلا أنهم اتَّصفوا بالانغلاق على أنفسهم، وليس لهم علاقة بالتاريخ، إلا من خلال بحث الآخرين عنهم.

وحينما يقف على آسيا القريبة من أوربا؛ أي بلاد الرافدين والشام، باعتبارها من السهول، يقرِّر أنَّ هذه البلاد لم يتحقَّق لها وجود إلا بعلاقاتها بأوربا؛ «لأن أروع ما أتت به هذه الأرض لم تحتفظ به لنفسها، وإنما بعثت به إلى أوربا، فهي تمثِّل البداية الأولى لكل المبادئ الدينية والسياسية، لكن أوربا كانت مَسرح تطوُّر هذه المبادئ ونموها». لم يبقَ إذاً إلا «الأراضي الساحلية» المرتبطة مباشرة بالبحر، «والبحر يعطينا فكرة اللامتعيِّن، واللامحدود، واللامتناهي. وعندما يشعر الإنسان بلاتناهيه الخاص في ذلك اللامتناهي الذي يقدِّمه له البحر، يجد في ذلك حافزاً مشجِّعاً على تجاوُز نِطاق المحدود». أوربا هي أرض السهول الساحلية؛ إنها قلب المسرح الحقيقي لتاريخ العالَم؛ لأنها خالية من تلك التنوُّعات الطبيعية الموجودة في آسيا وأفريقيا. يتضمَّن الطابع الأوربي اختفاء التبايُن الذي يتمثَّل في التنوُّعات السابقة، أو في الأقلّ تعديله، حيث تظهر خصائص أكثر اعتدالاً لحالة انتقالية، فليس في أوربا أراضٍ مرتفعة تقف في تضاد مباشر مع السهول؛ ولهذا إنَّ القطاعات الثلاثة في أوربا تتطلَّب أساساً مختلفاً للتصنيف، فما أُسُس هذا التصنيف الذي ينطبق على أوربا وحدها، ولا يشمل قارات العالَم الأخرى؟ يقول هيغل: القطاع الأول هو أوربا الجنوبية، التي تطل على البحر الأبيض المتوسط، وتنتمي اليونان وإيطاليا إلى هذا الجزء من أوربا: «ولقد كانت اليونان وإيطاليا تمثِّل مسرحاً لتاريخ العالَم خلال فترة طويلة، ولقد وجد روح العالَم وطنه هنا عندما لم يكن وسط أوربا وشمالها متمديناً». هنا، بحسب دانتي، خلقت الطبيعة جنساً سامياً، وهو الشعب الروماني، الذي خُلق «للسيادة والقيادة، فتاريخه يدل على أنّه لم يكن يطلب السلطان لذاته ولكن لفعل الخير وإشاعة الحضارة. فهم أولى شعب يحكم العالَم»[1]. والقطاع الثاني هو «قلب أوربا» الذي فتحه قيصر حينما غزا بلاد الغال.

(1) أورده: عوض، لويس، ثورة الفكر في عصر النهضة الأوربية، مركز الأهرام، القاهرة، 1987م، ص49.

وبحسب هيغل، كان هذا الغزو عملاً بطولياً من جانب القائد الروماني، وهو أخصب من ذلك الفتح الذي قام به الإسكندر «حين أخذ على عاتقه الارتفاع بالشرق حتى يشارك في الحياة اليونانية»؛ ولهذا يضيف هيغل: فعلى الرغم من أنَّ إنجاز الإسكندر من ناحية المضمون أنبل وأجمل بالنسبة إلى الخيال، سرعان ما تلاشى بوصفه مجرَّد مثَل أعلى. ومن الواضح أن هيغل يعزو النبل إلى أن الإسكندر فتح الشرق ليدمجه في نَسق الحياة الإغريقية، ولكن النتيجة، التي ترتَّبت على هذا العمل النبيل، أنه تمَّ في مكان لا تتوافر فيه شروط تحفظ لذلك العمل النبيل أهميته. ويحدِّد هيغل البلاد التي تكوِّن «قلب أوربا»، وهي: فرنسا، ألمانيا، إنجلترا. أمّا القطاع الثالث والأخير، فهو يتألَّف من دوَل شمال أوربا: بولندا، وروسيا، والممالك السلافية، و«هي لم تظهر إلا متأخِّرة في سلسلة الدول التاريخية، وهي التي تكوِّن حلقة الوصل مع آسيا، وتحفظ هذا الاتصال».

ثمّ يلجأ هيغل هنا إلى حيلة بارعة توافِق مفهومه للتمركُز الذي يشمل كلّ ميادين النشاط الإنساني من فَن ودين وفلسفة وتاريخ؛ ليقرِّر، بما أنَّ القطاع الجنوبي كان مسرحاً للتاريخ القديم، والقطاع الشمالي من أوربا لم يظهر إلا أخيراً، فإنَّ القطاع الأوسط، وقلبه ألمانيا، أو الإمبراطورية الجرمانية- البروسية، هو الوارث لمجد العالَم القديم، الذي تركَّز من قبل في بلاد اليونان والرومان. هي الآن في العصر الحديث مركز النشاط الإنساني في كل أبعاده ومضامينه؛ إذ إنَّ كل العوامل الجغرافية والتاريخية انصهرت وتفاعلت ووجدت أفضل تجلياتها في ألمانيا؛ ففيها وحدها تجلَّت أعلى درجة من درجات المطلق، التاريخ الذي يتمركز بالتعاقُب والحصر الجغرافي يصل مداه النهائي عند الدولة الجرمانية - البروسية؛ «حيث يقف التاريخ عندها لأنها القمة، فهي تجسيد للمطلق ولروح الحرية والألوهية»[1].

(1) سَعد، فاروق، تُراث الفكر السياسي قبل الأمير وبعده، ملحق بكتاب الأمير لميكافيللي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1990م، ص281.

يُلاحظ أنَّ نظرية التمركُز العِرقي لا تقف عند حدود الطبائع المجرَّدة، إنما تسعى لتفسير ظهور تلك «الطبائع» استناداً إلى مؤثرات جغرافية كالحرارة والبرودة وطبيعة الأرض والمياه، ثم تقوم، في مرحلة أخرى، باختزال تلك الطبائع إلى عناصر قارَّة لدى الأمم والشعوب، وتنتهي، في مرحلة ثالثة، إلى تفسير ثقافات الشعوب استناداً إلى تلك «الطبائع»، فتصنَّف تلك الثقافات في تدرُّج متصاعد يبدأ من أحط المستويات، وينتهي في أعلاها، حيث تتربَّع الثقافة الغربية الحديثة في ذُرا سلم التطوُّر؛ لأنها المصَبّ الذي تنتهي إليه كل روافد الخبرة، بعد أن بلغت غايتها القصوى على يد الجنس الأبيض، الذي هو نخبة شعوب الأرض وخلاصتها. العِرق الأبيض وثقافته مرّا بعملية تنقية معقَّدة أسهمت فيها الجغرافيا، كما أسهم فيها التاريخ، فنتج عن كل ذلك ثقافة شاملة وكفوءة وغنية وخصبة أنتجها عِرق سامٍ نقي ينطوي على قدرة فائقة على الذكاء والقوة والدراية وحُب الحرية. وينبغي في ضوء ذلك تعميم تلك الثقافة ومَد سيطرة ذلك العِرق على العالَم. فهذه هي الوسيلة الوحيدة من وجهة نظر أصحاب نظرية التمركُز العِرقي لشحن العالَم بمعنى الحياة، وإيقاظ الشعوب والثقافات من سباتها وسكونها الأبدي. ينبغي تهديم الأُطُر الاجتماعية والثقافية، وحَلّ التشكيلات الروحية الموروثة، وإعادة تركيبها بما يوافق نَسق الثقافة الغربية ومنظور الرجل الأبيض، الذي يحمل في داخله رغبة تخليص العالَم من الفوضى والتخلُّف والطغيان والاستبداد.

لا تتَّضِح النتائج، التي ترتَّبت على استبداد نظرية الطبائع العِرقية في الثقافة الغربية الحديثة، إلا من خلال تركيب صورة معينة لـ«الآخر»؛ فهنا حيثما يكون «الآخر» (أفريقياً كان أم آسيوياً أم أمريكياً) موضوع الحديث، تظهر إلى الوجود فعالية تلك النظرية وآثارها في «مسخ» الآخر. الواقع أنَّ الحديث عن «الآخر» غير الغربي يكشف بوضوح تمركُز الأنا الغربية حول جملة من الثوابت أو «الطبائع». فيما يُختزل «الآخر» إلى جملة من الثوابت أو «الطبائع» المناقضة. سعت الثقافة الغربية الحديثة في كثير من معطياتها إلى

الإعلاء من شأن «الذات»، حينما انصرفت لرسم صورة «الآخر». وهو ما سنقف عليه في الفقرات الآتية.

4- العالَم الجديد (أمريكا): اختزال الهندي الهَش:

أشرنا، في الفقرة السالفة، إلى أنَّ هيغل ربط بين التكوين الطبيعي الهَش للعالَم الجديد، الذي تمثِّله قارَّتا أمريكا، وبين التكوين النفسي الهَش لشعوبه، رابطاً «الهشاشة» النفسية بعدم النضج الطبيعي للأرض. هذه الفرضية المتأخِّرة جداً، التي قال بها هيغل في القرن التاسع عشر، كانت حاضرة في ذهن الفاتحين الأوائل لـ«العالَم الجديد» منذ نهاية القرن الخامس عشر. إنهم يصدرون عن الرؤية ذاتها التي بلورها هيغل بعد واقعة «الفتح» بأكثر من ثلاثة قرون؛ فصورة «الأمريكيّين الأصليّين» في وثائق الفتح الإسباني، سواء كانت سجلات أم رسائل، أم مذكرات، أو مدونات تاريخية، أو ملاحظات رحالة، أو مستكشفين، أو مبشرين، إنما ينطبق عليها عموماً وصف واحد. لقد ركّبت صورة «هشة» لأقوام بدائية ساكنة جاء «الفتح» فأدخلها في مَسار التاريخ. وحقيقة الأمر أنَّ «فتح» أمريكا إنما هو صِراع مرير بين نسقين ثقافيين، من خلالهما اتَّضح بجلاء باهر معنى التمركُز العِرقي والثقافي الغربي، والطريقة التي يلجأ إليها كل تمركُز في رسم صورة لـ«الآخر».

أخذ «فتح» أمريكا دلالته من البُعد المزدوِج لواقعة «الفتح»، فإذا قلنا إنه «اكتشاف» فذلك يكون اعترافاً بأنَّ تلك الأرض كانت مجهولة، ولكنّها مجهولة بالنسبة إلى مَن؟ أَهِيَ مجهولة بالنسبة إلى أهلها أم بالنسبة إلى غيرهم؟ أَيسوِّغ جَهل الآخرين بها اختزالها إلى العدَم، أم أنَّ الأمر يتصل بإخفاء ذلك الجَهل؟ وإذا قلنا إنه «فتح»، فإنَّ النتائج المترتِّبة على ذلك لا تقل غرابة؛ فهل كان ذلك العالَم مقفلاً وجب على الآخرين فتحه وتطهيره من فساده الداخلي، وإلحاقه بمَسار تاريخ «الآخرين»؟ الحقيقة أنَّ ثقافة التمركُز تجاوزت هذه الاعتراضات، وثبتت فرضيتها الآتية: بما أنَّ الغرب لا يعرف تلك البلاد فهي بحاجة إلى فتح/اكتشاف؛ لأن ما لا يعرفه الغرب يندرج في

غياهب النسيان. بدأ تاريخ تلك البلاد من اللحظة التي وصل فيها إليها كولومبوس، واكتسبت شرعيتها تماماً من اللحظة التي خُلِع عليها اسم الأميرال «أمريكو». وسيُصار إلى عَدِّ غزوها اكتشافاً، وإلى عَدِّ تعريفها مقترناً باسم أحد الغزاة. إننا هنا، ونحن نكتب عن ممارسات التمركُز العِرقي - الثقافي فيما يخص هذه البلاد، نجد أنفسنا نستخدم المصطلحات والألفاظ التي أشاعتها تلك الثقافة المتمركزة حول نفسها، الأمر الذي يبيِّن مدى قصور الفكر الذي يحاول ألا يمتثل لشروط تلك الثقافة، الذي هو بحاجة إلى إغناء دائم ومستمر لنفلح في تحديد آفاق رؤية قادرة على معالجة الإشكاليات الثقافية دون اللجوء إلى الاستعارة المفروضة أو الاقتراض المهين أو التعسُّف في استنباط النتائج بناء على مقولات الخطاب الاستعماري.

رسم تودوروف (الذي ندين له هنا بما وفَّره من وثائق نادرة خاصة بفتح أمريكا ستكون هي المادة الأساسية في هذه الفقرة، فضلاً عن تحليلاته البارعة لتلك الوثائق) صورة لواقعة الفتح الإسباني لأمريكا، وذلك في كتابه (**فتح أمريكا: مسألة الآخر**)، ويعلن التزامه بالثلاثية الأرسطية التي تشكِّل إطاراً لكلّ تراجيديا. وإليك تلك العناصر في «تراجيديا» الفتح:

1- وحدة الزمان: وهو القرن السادس عشر، وتحديداً السنوات المئة الأولى بعد رحلة كولومبوس.

2- وحدة المكان: منطقة الكاريبي والمكسيك، أو ما يُصطلح عليه بـ «أمريكا الوسطى».

3- وحدة الحدَث: تصوُّر الإسبان الفاتحين للهنود المفتوحين.

عناصر التراجيديا متوافرة بحسب الشروط الأرسطية، لكنّ الأمر المثير بالنسبة إلينا يتصل بالعنصر الأخير؛ أي بالحدَث، فليست الغاية إبراز واقعة الفتح بذاتها، فذلك موضوع لا يتصل باهتمامنا، إنّما ينبغي زحزحة مفهوم «الحدَث» من دلالته الاصطلاحية المباشرة على أنّه فعل الشخصيات، إلى مجال معرفي آخر هو «تصوُّر الشخصيات». وبعبارة أخرى سيكون الحدَث في

تراجيديا الفتح هو: صورة الآخر (الهندي) وكيفيات تشكُّلها في أذهان أبطال الفتح، سواء أكانوا مستكشفين، أم مبشرين، أو مؤرخين أوائل. ومن المهم جداً الوقوف على آلية تشكُّل وتركيب وإنتاج صورة الهندي؛ لأنها ستكشف طبيعة الممارسات الإقصائية التي يمارسها الوعي المتمركِز على ذاته، الذي يفتقر إلى المنظورات المتعدِّدة للظاهرة، فينتج، طبقاً لآلياته، صورة رغبوية مختزلة خالية من الأبعاد الحقيقية للظاهرة موضوع البحث.

سببان اثنان أساسيان يستوقفان الباحث في موضوع «فتح أمريكا»، باعتباره خطوة أولى إلى اكتشاف عالَم الآخر، يصوغهما تودوروف على النحو الآتي[1]:

1- إنَّ اكتشاف أمريكا، أو اكتشاف الأمريكتين، هو أكثر اللقاءات غير المتوقعة للدهشة في تاريخ الغرب؛ ذلك أن الغرب كان قد رسَّخ وجود «عالَم قديم» يمارس فيه ومن خلاله أفعاله بحسب مقتضيات الظروف. صحيح أنَّ العلاقة مع ذلك العالَم لم تستقِم إلا أنه، بصورة عامة، كان عالماً غير مجهول. أمّا «اكتشاف أمريكا» فهو يتجاوز أن يكون لقاءً محضاً؛ إنه ينطوي على امتياز أكبر. ذلك «اكتشاف» أن «الكائن» الذي كان يستوطن «أمريكا» كان موجوداً، إلا أنه لم يكن يُعرَف عنه أي شيء. الغرب يفتقر إذاً حتى لأي تصوُّر عن ذلك العالَم. باختصار كان هذا العالَم خارج التصوُّر والفكر؛ لأنه خارج نطاق الذاكرة والتاريخ الغربيين، ولهذا ينطوي اللقاء/الاكتشاف على حدةٍ لن تتكرَّر أبداً؛ إنّه مشهد لافتراع عذراء، وضرب من الاغتصاب، نتج عنه اقتراف أوسع جريمة إبادة في تاريخ الجنس البشري.

2- إن هذا الفعل، فِعل الاكتشاف، أعلن عن ولادة الغرب الحديث، وأسس هويته الجديدة، وليس أفضل من تاريخ هذا الفعل الذي يوافق عام

(1) تودوروف، فتح أمريكا ومسألة الآخر، ترجمة بشير السباعي، دار سينا، القاهرة، 1992م، ص11.

(1492م) تاريخاً يعلن بداية للعصر الحديث، فاعتباراً من هذه اللحظة سيعيش الغرب زمناً آخر، فقد انكمش العالَم وصار صغيراً؛ صار ميداناً يجرِّب فيه الغرب أفعاله وممارساته بحسب ما تقتضيه مصالحه.

أسقط الفاتحون تصوُّراتهم المستخلَصة من نَسق ثقافي مختلف على موضوع آخر هو الإنسان الهندي بانتماءاته الدينية والاجتماعية والثقافية، حيث تبدو المفارقة مأساوية تماماً؛ إذ لا بد من اختزال الموضوع/الإنسان في كلّ مرة ليوافق نَسق التصوُّرات. وهذا يفضي باستمرار إلى أنَّ الفاتحين كانوا دائماً في حالة اكتشاف لا يعترفون به؛ لأنه لا يوافق تصوُّراتهم البدائية، الأمر الذي يجعلهم يتقلَّبون بين رغباتهم المتموِّجة، ولم يفهموا أبداً أنَّ هناك ضيقاً فاضحاً في رؤيتهم، يستحيل (إلا تعسُّفاً) فهم الآخر بها، إلا بتدميرها أو تدميره. الخيار الأخير هو الذي أصرُّوا عليه.

4-1- الصورة الرغبوية وتقلُّب الأحكام:

كشف كريستوفر كولومبوس (1451-1506م)، بوصفه الشخصية الرئيسة في واقعة «فتح أمريكا»، عن سلوك مزدوج، فهو يعلن نواياه مرة، ويخفيها مرة أخرى، ويمارس دوره لفَك الازدواج حينما تتغيَّر المعطيات بين يديه، وتبدو شخصيته منقسمة على ذاتها فيما يخص رؤاه الشخصية من جانب، ومهمته الاستكشافية من جانب آخر. وكان يسعى للتوفيق بين رؤيته الذاتية، التي تشكِّل مرجعية سلوكه، وبين مقتضيات الظرف الموضوعي، كونه قائداً بحرياً في إمرة الملك الإسباني، ولهذا تتجلّى المناورة والالتباس والازدواج في يومياته ورسائله وتقاريره.

يمكن أن تُفهم رحلة كولومبوس على أنها مدفوعة بالرغبة في الثراء، والحصول على الذهب، ولم يدَّخر كولومبوس في إعلان هذه الرغبة وإشهارها كلّما اقتضى الأمر ذلك، ليخفي غيرها؛ فبقدر تعلُّق الأمر بالجانب الإجرائي من الحملة، التي موَّلها الملك الأسباني بدفع من البنوك الإيطالية،

التي جهّزت مستلزمات الحملة[1]، أفرط كولومبوس في إغراء الملك قائلاً: «إن من الضروري الحديث عن الكسب الدنيوي الذي سوف ينجم عن ذلك، والذي جرى التنبُّؤ به في كتابات كثيرين جداً من الحكماء الجديرين بالثقة، والذين بحثوا في التاريخ، ورووا كيف أن هذه المناطق بها ثروات عظيمة»[2].

ويستخدم الإغراء للبحّارة مستعيناً بالأسلوب ذاته الذي استخدمه مع الملك، فما إن يداهم السأم بحّارته حتى يتنبَّه إلى ضرورة إغرائهم بالذهب، وتحفيز الأمل في نفوسهم للعثور عليه. تورد يوميات الرحلة ما يؤكِّد ذلك: «هذا اليوم، غاب البرُّ عن أبصارهم (=البحّارة) تماماً، وأخذ كثيرون يتحسرون ويبكون خوفاً من ألا يروا البرّ مرة أخرى لوقت طويل. وقد أدخل الأميرال (=كولومبوس) السكينة إلى صدورهم بوعود عظيمة بالأراضي والثروات ليعزِّز آمالهم ويبدِّد مخاوفهم من رحلة طويلة». ولما تشكّى البحارة من الرحلة، وأعربوا عن عدم قدرتهم على المواصلة، أوردت يوميات الرحلة في (10/ 10/ 1492) أنّ «الأميرال بذل أقصى ما لديه من جهد لبَث الشجاعة في صدورهم، مؤكِّداً على الأمل الكبير في المغانِم التي سوف يحقِّقونها». ويتردَّد ذِكر الذهب كثيراً في الرسائل والتقارير واليوميات، تعويضاً عن الذهب الحقيقي، فالخطاب يمارس نوعاً من المخادعة؛ إذ هو يراكِم من إيراد موضوع الذهب، خالقاً استيهاماً تعزِّزه الوحدة والعزلة والرغبة في امتلاكه.

خطاب كولومبوس يمارس لعبة مزدوجة، فهو لا يقدِّم الذهب، ولكن يخلق الرغبة الاستيهامية فيه. على ألا يفهم أنَّ الجشَع هو فقط الدافع الوحيد وراء حملته، فإلى ذلك ينبغي الأخذ بالاعتبار وضعه بوصفه «مكتشِفاً»،

---

(1) دوبريه، ريجيس، زائر الفجر: كريستوف كولومبس مكتشِف أم قرصان، ترجمة ليلى غانم، الدار الجماهيرية للنشر، ليبيا، 1994م، ص60.

(2) تودوروف، فتح أمريكا ومسألة الآخر، ص15. ونشير إلى أنَّ النصوص التي سترِد في هذه الفقرة مأخوذة من الوثائق التي أوردها تودوروف، إلا ما يُذكَر خلافه.

والأهم من ذلك الاعتراف بأنه «مكتشف». إنّه مدفوع بغايات لا تبتعد عمّا كان أفلاطون قد اصطلح عليه بـ (Thimos)، الذي هو جانب من النفس البشرية، يدفعها لتحقيق ذاتها، وانتزاع اعتراف الآخرين بها. دافعاً الذهب والرغبة بتأكيد الذات يتواريان غالباً على المستوى العام، خلف دافع آخر له أثر سحري في نفوس كل مَن له علاقة بحملات الكشف ابتداء من البابا، مروراً بالملك الإسباني، وصولاً إلى البحارة.

يكتب كولومبوس: «يعلم ربنا حَق العِلم أنني لا أتحمَّل هذه المعاناة لكي أحقِّق الثراء النفسي، لأنني أعرف عن يقين أنَّ كل شيء في هذا الزمن زائل إلا ما يجري عمله لوجه الرَّب». وفي رسالة أخرى يكتب أنَّ هاجس الكَسب مات لديه، فهو جاء إلى الملك والملكة «بمقصد شريف وحمية نزيهة». وعلينا أن نفهم أنَّ الرغبة في تأكيد الذات، كما يتصوَّرها كولومبوس، يكون محوَرها «مغامرة» يُرضِي بها السلطة الدينية متمثِّلة في البابا، والسلطة الزمنية متمثِّلة في الملك الإسباني، ورسائله تحتشد بالإشارات التي ترجِّح هذا. ففيما يخص انتزاع اعتراف الملك، يؤكِّد أنه سيحمل رسائله إلى ملك الصين، باعتبار أنه في البدء كان يريد شَق أقصر طريق إلى آسيا عبر المحيط، لكن تضرُّعاته للسلطة البابوية تستأثِر بالجانب الأكبر من اهتمامه؛ إذ يكتب للبابا أن رحلته القادمة ستكون مكرَّسة لمجد «الثالوث المقدَّس» و«الدين المسيحي». وهو في انتظار «نصرة الرب».

ويحاول إقناع البابا بالمساعدة في نَشر الدين المسيحي في آسيا؛ لأن ماركو بولو قد أوصى قبل وفاته أنَّ إمبراطور «كاتايو» أبدى رغبة في طلَب «حكماء لتعليمه ديانة المسيح». وعليه إن هدفه كما يُكتب للبابا هو الإسهام في «نَشر اسم الرب المقدَّس وإنجيله في أرجاء الكون». تتوزَّع أهداف كولومبوس ورغباته بين الذهب، والثروة، ونيل الاعتراف، ونَشر الدين المسيحي. والحقيقة أن الهدف الأخير سرعان ما يطفو إلى سطح اهتماماته؛ لأنه يداعب به مخيال «المؤمنين»، ولهذا يعلن عن طموحه بتجهيز حملة

صليبية. وذلك يقتضي جلب الذهب من المكان الذي أكَّد ماركو بولو وكتّاب العصور الوسطى أنه «يولد» فيه.

قدَّم كولومبوس مقترحاً حول فتح «القدس» إلى البلاط الإسباني، ثم رفعه فيما بعد إلى البابا، وراح يعدُّ خطابياً الملك والبابا، بأنه في طريقه لتوفير الذهب الكافي لتجهيز حملته الصليبية. إن مخططه تجييش حملة من مئة ألف جندي وعشرة آلاف فارس لتحقيق فتح القدس، الأمر يستغرق قرابة اثنتي عشرة سنة، ويلقى تعاطُفاً من الملك والبابا المسكونين بهاجس إخفاق الحملات الصليبية في تحقيق هدفها النهائي قبل نحو قرنين أو أكثر، فما زالت الأحلام دافئة. ولما يتعسَّر عليه تنفيذ المشروع يوصي ابنه وورثته بأن ينصرفوا للمهمة المقدَّسة بعده. هذه الأهداف الرامية إلى إعادة بيت المقدس لن تتحقَّق، وسينتبه كولومبوس إلى ذلك، على الرغم من إصراره، الأمر الذي يجعله يحوِّل انتباهه إلى ضرورة نشر الدين المسيحي في «العالَم الجديد» الذي اكتشفه.

يذكر المؤرِّخ لاس كاساس أنَّ كولومبوس كان شديد الحماسة «لتحويل الناس إلى الإيمان بالمسيحية في كل مكان، وكان متمسِّكاً على نحو خاص بالأمل في أنَّ الربَّ سوف يجعله جديراً بالمساعدة على استرداد القبر المقدَّس». بدأ كولومبوس بالذهب سبباً معلناً، ومضى في حملته مبشِّراً، ولما أخفق في أن يكون محرراً «لبيت المقدس، تشبَّث بكونه مبشِّراً بديانة المسيح في العالَم الوثني»، وغرس «ديانة يسوع المسيح في كل مكان». يصدر كولومبوس في ممارساته عن مرجعية دينية - لاهوتية، فقد جعل أولاً من نفسه مجالاً لممارسة متصلة بتلك المرجعية؛ إذْ أراد أن يغيِّر اسمه إلى «كولون»؛ لأنه كان مدفوعاً بالمشيئة الإلهية التي يتصوَّر أنها اختارته لتحقيق ما يدل عليه اسمه وهو «معيد التوطين».

كما أنّه أجرى تحريفاً على اسمه ليكون «كريستوبال»، ويعني «حامل المسيح»، باعتبار أنه أول مَن فتح أبواب المحيط ليحمل رسالة المسيح فوق الأمواج إلى تلك البلاد النائية. وبحسب لاساس كاساس، الذي يستعين به

تودوروف كثيراً، إن كولون = معيد التوطين، اسم يليق بإنسان أدَّى جهده إلى اكتشاف هؤلاء الناس، وتلك الأعداد التي لا تُحصى من الأنفس، التي بفَضل نَشر الإنجيل، اتَّجهت وسوف تتَّجه كل يوم إلى إعادة استيطان مدينة السماء المجيدة، كما أنه يليق بهذا الإنسان، من حيث إنه كان أول مَن دفع الإسبان إلى إنشاء مستعمَرات.

ويعلِّق تودوروف على ذلك، قائلاً: إنَّ كولومبوس ميَّز نفسه بميزتين جديرتين بأن تظهرا في اسمه ذاته وهما «المبشِّر بالإنجيل والمستعمِر»، فممارساته تحقِّق هذين الهدفين: نَشر الدين والاستعمار؛ فالمدن والبلاد التي يصل إليها يخلع عليها أسماء منتزعة من الموروث الديني المسيحي وكأنه بذلك يصحِّح نسبتها. وفي الوقت نفسه يصوغ صَك امتلاك تلك المدن والبلاد لتصبح بكل ذلك مسيحية وإسبانية. إلى ذلك، إنَّ تأويلاته متَّصلة بالمجال اللاهوتي وأحياناً تأخذ مظهراً ميثولوجياً، بعد أن تمتزج بتفكيره الرغبوي. فهو يؤمن بوجود السيكولوبات والحوريات والأمازونيات، والبَشَر ذوي الذيول، ولا يستبعِد أن يرى بشَراً بعين واحدة أو برؤوس كلاب، وتتمرأى في ذاكرته تخيُّلات متضاربة. وفيما يعود مرة من رحلة قصيرة، يشرع حالاً يحدِّث بحارته عن أنه رأى ثلاث حوريات ارتفعْنَ عالياً جداً من البحر، إلا أنَّهن لم يكنَّ جميلات جمالهن في الرسوم؛ إذ كان فيهنّ شيء ما مذكَّر في الملامِح. وإيمانه بالفردوس الأرضي يجعله مسكوناً بهاجِس البحث عنه. عموماً تعبِّر أفكاره عن رغباته.

أشار هيغل إلى أنَّ اكتشاف كولومبوس لأمريكا تمَّ حقاً بتفكيره الدائم في اكتشافها[1]، وسيكون لتفكيره، الذي ينبثق عن رغبة ذاتية محضة، أثر كبير في تركيب صورة معيَّنة للهنود كما سنرى بعد قليل. ولكنّ كولومبوس يمارس هذا الضرب من التفكير حتى مع بحارته. وفي إحدى رحلاته كان مسكوناً

(1) أورده: حنفي، حسن، في الفكر الغربي المعاصر، المؤسسة الجامعية، بيروت، 1990م، ص160.

بالبحث عن «البرّ الرئيس»، ثمّ قابل هنوداً أخبروه أنّه لا يوجد ثمة برّ، إنّما هناك جزيرة فحسب (=كوبا). ولأنّه وجد أن هذه المعلومة تناقِض رغبته، فقد كذَّب هؤلاء الهنود، وشكَّك في خصالهم «لما كان هؤلاء همجاً يتصوَّرون أنَّ العالَم كله جزيرة، ولا يعرفون ما هي القارَّة، وليست لديهم أبجدية، ولا ذكريات راسخة، ولما كانوا لا يستمتعون إلا بالأكل وبمعاشرة نسائهم، فقد قالوا إنَّ هذه جزيرة».

ومن الواضح أنَّ حججه، التي يحشدها لإبطال الحقيقة، لا صِلة لها بموضوع الحقيقة، إلا أنها مناسبة لانتقاص صاحب الحقيقة. وتبلغ المفارقة ذروتها حينما تصل سُفُن كولومبوس إلى كوبا. فبما أنه يريدها أن تكون قارة لا جزيرة، يأمر بحارته بأن يُقسِم كل منهم بأنه ليس لديه شَك في أنَّ هذه هي القارة، وأنها ليست جزيرة. ويفرض غرامة مالية كبيرة على كل مَن يقول فيما بعد عكس ما يقوله الآن، في أية مناسَبة، وفي أي وقت يقع فيه ذلك القول. وتفرض عقوبة قَطع اللسان بالنسبة إلى البحارة الأحداث، وسوف يجري في مِثل هذه الحالات جَلد كل منهم مئة جَلدة بالسوط وسوف تقطَع ألسنتهم. ورَدَ ذلك في القسم الشهير «قسم بشأن كوبا» الصادِر عام 1494م، الرغبة تفرِض قوَّتها على الحقيقة.

يصعب على كولومبوس تصوُّر وجود لغة أخرى لها كيانها وقوَّتها التواصلية خارج نِطاق اللغة الإسبانية (=علماً بأنّه يعرف اللاتينية والإيطالية والبرتغالية). وهذا يرتِّب أنه ينفي ضمناً وجود حياة فكرية خارج ذلك النطاق. وما إن يلتقي في (12 تشرين الأول/ أكتوبر 1492م) أول مجموعة من الهنود، حتى يكتب: إن كان ذلك يُرضي الرب، فإنه سوف يصطحب عند عودته إلى إسبانيا ستة منهم «حتى يتسنَّى لهم تعلُّم الكلام». وكان هذا الإقرار مَثار صدمة لمَن اطَّلع على يوميات كولومبوس، إلى الحَد الذي قام به المترجمون الفرنسيون بتعديل الأصل ليكون «حتى يتسنَّى لهم تعلّم لغتنا»[1]. ونفي اللغة

(1) تودوروف، فتح أمريكا ومسألة الآخر، ص37.

عنهم له نتيجة مهمَّة بالنسبة إليه، فهذا يعني أنهم: يتميَّزون بالعُذرية من الناحية الثقافية، وهم صفحة بيضاء تنتظر الكتابة الإسبانية والمسيحية عليها؛ الأمر يوجِب إذاً تعليمهم تلك اللغة بمحمولاتها الثقافية والدينية.

تتقلَّب أحكام كولومبوس بصدد الهنود، ويبلغ تقلُّبها حَد التعارُض في كثير من المرات، فهو لا يفصلهم عن الطبيعة الخلّابة البِكر التي بدأت تتمظهر في خِطابه بوصفها جزءاً من رغبته، فما دام الاتصال بالهنود يتم على مستوى خارجي لا ينطوي على موقف أو رأي. كونهم جزءاً مضافاً إلى الطبيعة، فإنّهم لديه «أفضل الناس، وأكثرهم مسالمة». ولكن ما إن تتحطَّم سُفنه في جامايكا، ويحاصره الهنود الثائرون، حتى يكتب أنه «محاصَر بمليون من المتوحِّشين المفعمين بالقسوة والمُعادين لنا».

من الواضح أنَّ الهنود لم يتغيَّروا، ما تغيَّر هو موقفهم من كولومبوس الذي يخلع عليهم صِفات الخير والشر بتأثير علاقته بهم. إنه في هذا يصدر عن مفاهيم تجريدية، يكيِّفها لأغراضه ويستخدمها مقرونة بسياقات معيَّنة. وتطَّرِد الأحكام المماثِلة في خطابه، فالهنود لديه كرماء حيناً ولصوص حيناً آخر. وهم يظهرون مرة جبناء حتى «إنّ واحداً من رجالنا يكفي لدفع مئة منهم إلى الفرار، حتى وهو لا يقصد سوى المداعبة»، و«يمكن للمرء بعشرة من الرجال أن يدفع إلى الفرار عشرة آلاف من رجالهم؛ حيث إنهم على جانب كبير من الافتقار إلى الجسارة والجُبن». وطبيعتهم أنّهم «جبناء بشكل يدعو إلى العجَب»، وهم نفسهم يظهرون حائزين صِفاتٍ مضادة، فهم مقاتلون شرسون، فملكهم، على سبيل المِثال، «رجل على درجة من الشر والجسارة». يتضح أنَّ كولومبوس راح يقصي خصائص الهنود، ويخلع عليهم تصوُّراته الرغبوية، وتبرز إلى الواجهة رسالته الضمنية حينما يشرع عملياً في إعدادهم لحمل الرسالة الأخلاقية التي يؤمن بها، ويقتضي أمر الإعداد إظهار التفاوُت بين الذي يُعِدُّ الآخر للإيمان بقيمه الدينية والثقافية وبين ذلك الذي سيُعَدّ لقبول تلك الرسالة.

التفاوُت سيحلّ في كلّ ممارسات كولومبوس محلّ الاندماج؛ ففي رحلته الأولى يلقي القبض على مجموعة من الهنود، ويفكِّر جدياً في إرسالهم إلى إسبانيا، حتى يتسنَّى «لدى عودتهم أن يكونوا مترجمين للمسيحيين، وأن يتبنُّوا عاداتنا وديانتنا». ويخاطب الملِك محذِّراً من السماح لأيّ أجنبي بالوصول إلى بلاد الهنود، إلا إذا كان «مسيحياً كاثوليكياً» أو «مسيحياً صالحاً»؛ لأنَّ مشروع الفتح استند إلى مبدأ «نَشر الدين المسيحي وتمجيده». وفي كلّ تصرُّفاته يصدر كولومبوس وأتباعه عن منظومة قيَم ثقافية ودينية كانت سائدة في أوربا خلال القرن الخامس عشر؛ هذه المنظومة القيمية ستجد نفسها في تعارُض دائم مع منظومة القيَم الخاصة بالهنود. ولم يكن كولومبوس قادراً على إدراك التبايُن الكبير بين المنظومتين المذكورتين. يمتدِح في البدء استعداد الهنود للانخراط في المسيحية، وما إن يقوم القساوسة بإجراءاتهم التنفيذية، حتى يحتجّ الهنود على ذلك رافضين الامتثال لكلّ ما يخالف نسقهم الثقافي. يظهر كولومبوس المبشِّر؛ إذ يعاقبهم بـ «أسلوب مسيحي»، لقد «أمر بإحراقهم علناً»، الرغبة هنا تعانِد نفسها.

في كل مرة يُثار فيها أمر السيطرة على الآخر (=موضوعة الاستعمار) يحدث خِلاف بصدد الأسبقية التي تدفع المستعمِرين إلى احتلال البلدان الأخرى؛ أَهو المال أم الرسالة الأخلاقية. وكولومبوس، كما رأينا، كان يرغب في تمويل حملة صليبية من وراء احتلاله أرض الهنود، لكن الغاية تفضح نفسها من خلال الوسيلة، وهذا لا يعني أن الوسيلة بذاتها لا أهمية لها. لقد كانت آليات الفكر الاستعماري تقيم ترابطاً بين الأمرين، وكثيراً ما تعيد ترتيب الأولويات في علاقة مكوِّنات الأمرين؛ فإدخال «الآخر» في منظومة قيَم «المستعمِر»، ولاسيما الدينية، يضعه وإلى الأبد تحت طائلة مديونية أخلاقية لذلك الذي يعتقد أنّه أضاء روحه، وخلَّصها من الدَّنَس والخطيئة، وكلّ هذا يسوغ استغلاله والقبول الضمني بما يفعله الآخر به.

في هذا الموضوع كشَف كولومبوس عن ذكاء متوقِّد يؤهِّله فعلاً لأن

يكون رائداً في مجال الفكر الاستعماري، كما كان يرغب في ذلك هو نفسه. للتعبير عن هذه النزعة، يكتب لملِك إسبانيا وزوجته، قائلاً إنّهما بنجاح حملته «سوف تنجحان في تحويل جماهير غفيرة إلى ديننا المقدَّس، في الوقت الذي سوف تكسبان فيه لجميع شعوب إسبانيا مقاطعات وثروات عظيمة». هذا الربط بين الحصول على الثروة ونَشر الدين المسيحي يتردَّد كثيراً في خطابه. وبالنسبة إلى مَن سيتلقَّى ذلك الخطاب، كائناً ما كان عصره، سيقوم بترتيب العلاقة بين العنصرين بحسب إسقاطاته الثقافية؛ فالعلاقة بين المال والأخلاق قابلة للإكراه والتزييف دائماً. الإنسان الذي يدفعه وازِع أخلاقي سيسوغ السيطرة على الآخرين، بحجة تخليصهم من ضلالاتهم، وسيضمر لديه أمر نهب ثروات الآخر، فهي في النهاية أمر دنيوي عارِض. أمّا البراغماتي (=سيد العصر الرأسمالي)، فسيرى أنّ حضور العنصر الأخلاقي عامِل مسوغ لبرمجَة عملية النهب المادي. هذا المبدأ ذو الفعالية المزدوجة سنَّهُ كولومبوس، فصار حجة في آليات السيطرة على الآخرين، مهما تعدَّدت أشكال المبدأ الأخلاقي وأنماط الثروة، وستأخذ العلاقة فيما بعد شكل تبادل «سلَعي»؛ «الإسبان يقدِّمون الدين ويأخذون الذهب»، أو بتعبير دوبريه «ذهبُك مقابل إلهي»، ثمّة أخلاق مقايضة تماثِل اقتصاد المقايضة[1].

المفروض أنّ علاقة التبادُل هذه تقوم على المساواة. والواقع أنَّ التاريخ لم يبرهِن على الإطلاق ظهور أيّ نوع من أنواع المساواة في كلّ علاقة مماثلة، فالذي يتلقَّى الإيمان كان في مرتبة أدنى؛ لأنه يمنح الدنيوي مقابل حلم الوصول إلى الآخرة السعيدة. أمّا الذي يتلقَّى الثروة فقد كان في مرتبة أعلى؛ لأنه يفيض على الآخر بمبدأ أخلاقي عظيم وخالد مقابل ما هو دنيوي زائل. وما إن تتعسَّر روابط العلاقة المذكورة حتى يشُن القابض للثروة والمانح للدين حملاته التأديبية بحَق الطرف الأدنى. كان كولومبوس أوّل مَن اصطحب معه مبشِّرين وجنداً لترتيب أطراف العلاقتين بحسب الظروف والمتغيِّرات.

(1) دوبريه، ريجيس، زائر الفجر: كريستوف كولومبس مكتشِف أم قرصان، ص33.

ومرّة طلب في إحدى رحلاته أن يُسمح له باصطحاب «مجرمين متطوِّعين» يحصلون على «عفوٍ عنهم» للحفاظ على العلاقة المذكورة. فكلّ تمرُّد من الطرف الأدنى بحاجة إلى إخماد عاجل. وتقليد «إعفاء المجرمين» شرط الاشتراك بمهمة مقدَّسة كان تقليداً عرفته الحروب الصليبية التي ترفرِف راياتها في مخيِّلة كولومبوس.

كتب الراهب فلوري واصفاً إقبال الناس على تلبية دعوة البابا للالتحاق بإحدى الحملات الصليبية بقوله: «إنَّ حرب الصليب انتهزها غريقو الذمة فرصة للتفصّي (=للتخلّص) من خَلاص ديونهم، والأشقياء للتخلُّص مما قضت به عليهم جرائمهم من العقاب، والرهبان الجامحون لتغيير حالتهم القارة والانصراف عن ديورتهم، والنساء التائهات للاستمرار بأكثر حرية على التهتُّك والخناء. ومن هنا يتصوَّر ما كان عليه الصليبيون من اضطراب الحال، وارتخاء حبل الأخلاق»[1]. إلى هؤلاء وجَّه البابا أوربان الثاني خِطاباً يحثُّهم فيه للالتحاق بحرب الصليب مقابِل غَسل جرائمهم في دِماء الأتراك (=المسلمين)[2]، كما سنرى في مكان آخر من هذا الكتاب.

لن تتحقَّق أيّة مساواة جرّاء علاقة المقايضة التي فُرِضت على الهنود؛ بل زاد التفاوُت بينهم، وتفاقم أمره، وانحطَّت العلاقة إلى أدنى مستوياتها. فتحوَّلت إلى إيديولوجيا استعباد، ويصل الأمر بكولومبوس إلى أن يقترح مقايضة الهنود بالمواشي؛ إذ تُرسَل المواشي من أوربا إلى أمريكا، وتُشحَن بالعبيد في العودة، و«من الممكن سداد الثمن للشاحنين على هيئة عبيد من آكلي لحوم البشر، وهم بشر متوحِّشون، لكنّهم أقوياء البنيان يتميَّزون بالجسارة وحُسن الفَهم، نعتقد أنَّ من الممكن، بعد تخليصهم من لا إنسانيَّتهم، أن يصبحوا أفضل أصناف العبيد». ومرة (من بين كثير من الوثائق)

(1) رضا بك، أحمد، الخيبة الأدبية للسياسة الغربية في الشرق، ترجمة محمد بورقيبة ومحمد الصادق الزمرلي، دار بوسلامة، تونس، 1977م، ص 77.

(2) المرجع نفسه، ص78.

يكتب: «يمكن للمرء أن يرسِل من هنا، باسم الثالوث المقدَّس، قدر ما يمكن أن يُباع من العبيد. وكذلك كمية من البرازيل (=الخشب)، وإذا كانت المعلومات المتوافرة لدي صحيحة فإنّه يبدو أنَّ بوسعِنا بيع أربعة آلاف عبد قد يساوون عشرين مليوناً أو أكثر». يخلص تودوروف إلى القول إنَّ كولومبوس لم يستطِع أبداً أن يعترف بأنَّ للهنود ذاتية خاصة بهم. ولهذا اكتشف أمريكا «إلا أنه لم يكتشِف الأمريكيين»[1].

4-2- التفاوُت والاختزال العِرقي:

لم يكن موضوع اختزال الهنود إلى عِرق أدنى قد تمَّ بمعزل عن الرؤية الدينية والسياسية التي توجِّه عملية «الفتح»، إنما كان ذلك الاختزال نتيجة مباشرة من نتائج علاقة الفاتحين بالمفتوحين؛ إذ لم يمرّ إلا وقت قصير حتى صدرت الوثيقة المعروفة بـ (Requerimiento)، وهي عبارة عن خطاب وصية موجه/ موجَّهة إلى سكان البلاد المفتوحة، صاغها الحقوقي الملكي بالاثيوس روبيوس، ويرجع تاريخها إلى عام (1514م)، وتلك الوصية تُقرأ على السكان الهنود، ويطلب إليهم الأخذ بكلّ محتوياتها، ومضمونها العام إيراد تاريخ موجَز للبشرية تتمثَّل ذروته في ظهور يسوع المسيح، الذي يجري اعتباره «رئيس الجنس البشري»، ونوعاً من «عاهل أسمى يخضع لسلطانه الكون كله»، وبمجرَّد تأكيد نقطة الانطلاق هذه تَتَابع الأمور على وفق الرؤية اللاهوتية-الكنسية للتاريخ. فقد نقل يسوع سلطته إلى القديس بطرس، ونقلها هذا إلى البابوات الذين خلفوه، وقام أحد البابوات الأخيرين بمنح «القارة الأمريكية» للإسبان (=وجزئياً للبرتغاليين).

وبعد عرض مسهب للأسباب القانونية، التي تقف وراء السيطرة الإسبانية على هذه البلاد، لا يبقى إلا تأكيد موضوع مهم وأساسي وهو: أن يكون الهنود على عِلم بالموقف، فمن المحتمَل أنهم يجهلون الهدايا المتعاقبة التي

(1) تودوروف، فتح أمريكا ومسألة الآخر، ص56.

يتبادلها البابوات والأباطرة، وهو ما يتمّ إيضاحه من خلال تلاوة تلك الوثيقة-الوصية، بحضور أحد ضباط الملك، وإذا ما ظهر أنَّ الهنود اقتنعوا إثر هذه التلاوة بكلّ ما تتضمَّنه، فلن يكون للمرء الحقّ في أخذهم عبيداً. وإذا لم يقبلوا التفسير الخاص لتاريخهم بحسب ما ورد في تلك الوثيقة، فإنَّهم سوف يلقون عقاباً قاسياً. والوثيقة ذاتها تتضمَّن الأسلوب الذي سيُتَّبَع في حالة الرفض وعدم قبول مضمونها، والأخذ بكلّ ما فيه: «فإن لم تفعلوا ذلك، أو إذا ماطلتم عن سوء نية في اتخاذ القرار، فإنني أشهد لكم أنني، بعون الرب، سوف أغزوكم غزواً قوياً، وسوف أحاربكم من جميع الجهات، وبجميع ما في وِسعي من أشكال، وسوف أُخضعكم لنيْر وطاعة الكنيسة وصاحبي السمو، وسوف آخذكم أنتم ونساءكم وأطفالكم، وسوف أختزلكم إلى مرتبة العبودية، وعبيداً سوف أبيعكم، وسوف أتصرَّف فيكم بحسب أوامر صاحبي السمو، وسوف آخذ كل ثرواتكم، وأُنزل بكم كلّ الأذى وكلّ الضرر الذي بوسعي، على نحو ما يليق بالأتباع الذين لا يطيعون سيدهم، ولا يريدون لقاءه، ويقاومونه، ويعارضونه»[1].

لا يخفى أنَّ الذي يتلو هذه الوثيقة البارعة حشد كلّ ضروب التهديد بأسلوب توراتي ينطلق من موقع ورؤية مختلفيْن عن موقع ورؤية الذي تُتلى عليه؛ فالعلاقة بين الاثنين علاقة فاعل بمفعول، وتابع بمتبوع لننظر فيما لو تمَّ لأسباب كثيرة؛ منها عدم فَهم مضمون الوثيقة، حدوث حالة رفض جماعي للكيفية التي تريد بها الوثيقة أن يتبعوا الفاتحين، كما حصل لسكان تشيلي، الذين أبدوا امتناعاً وعدم انصياع لما ورد في (Requerimiento). والغالب أنَّ ذلك حصل بسبب عدم فَهم اللغة التي كُتبت بها؛ لأن الإمكانات التراسلية بين الفاتحين والأهالي ما زالت محدودة للغاية؛ فلا يَفهم هذا لغة ذاك، والعكس أيضاً صحيح. وعلى أيّة حال، ما إن أبدى سكان تشيلي نوعاً من عدم المبالاة بما تنص عليه الوثيقة، حتى طبّق عليهم أحد الفاتحين نَص التحذير الوارد

(1) المرجع نفسه، ص158.

فيها؛ إذ أرسل بشرى إلى الملِك الإسباني، بأنه عاقبهم، وظفر بهم، وأصدر أوامره «بقطْع أيدي وأنوف مئتين منهم، عقاباً على عصيانهم».

ويؤكِّد كثير من المؤرِّخين أنَّ طقوس تلاوة الوثيقة المذكورة كانت تتم وسط جَهل تام بمقاصدها، وبلا مترجمين؛ حيث لا يحصل أيّ فَهم لمضمونها. وأحياناً كان الإسبان يحتجزون الأهالي في انتظار وصول أحد الأساقفة من إسبانيا لشرح المضمون اللاهوتي للوثيقة. وذلك يتم وسط ظروف في غاية الصعوبة، ودون مراعاة لأبسط الشروط المطلوبة، فضلاً عن التفسير الأحادي الذي سيحمله هذا الأسقف، والذي لا يعدو تقرير مصير هؤلاء الهنود، ووضعهم تحت سلطة الملِك طِبقاً لإرادة الله. لم يقتصر أمر اختزال الهنود إلى حالة العبودية والموقع الأدنى على ممارسات السلطة مباشرة، كما توضحها (Requerimiento)، إنما الأمر الأكثر أهمية أنَّ تلك الوثيقة صدرت عن مرجعية دينية وأخلاقية وثقافية كانت شائعة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر. وهي مرجعية لم تكن تضع الآخر إلا في أدنى موقع ممكن؛ فـ«القارة الأُم - أوربا» كانت في سبيلها إلى الإعلان عن هويتها الجديدة، وكان شطب الآخر من أهمّ مقتضيات الذاتية التي بدأت تعبِّر عن نفسها في أكثر من مجال.

ولْنقصر الحديث على إسبانيا، باعتبار علاقتها بموضوع «فتح أمريكا»؛ إذ كانت تشهد آنذاك عملية إقصاء محمومة للآخر (=استبعاد المسلمين واليهود وطردهم). في هذه الحقبة بالذات، نجد أنَّ «الفكر الإنساني» في إسبانيا مصاب بالعمى والخضوع لآلية الاستبعاد والإقصاء والاختزال، التي كان يُعبَّر عنها داخل إسبانيا وخارجها علناً ودون تردُّد. فهذا هو بيتوريا الحقوقي واللاهوتي والأستاذ في جامعة سالامانكا، و«أحد قِمم النزعة الإنسانية الإسبانية في القرن السادس عشر»، يصف الهنود بالصورة الآتية: «على الرغم من أنَّ هؤلاء البرابِرة غير مجانين تماماً، إلا أنّهم غير بعيدين عن الجنون..إنّهم غير قادرين، ولم يعودوا قادرين على حكم أنفسهم

بأنفسهم، شأنهم في ذلك شأن المجانين أو حتى البهائم المتوحشة والحيوانات. وذلك بالنظر إلى أنَّ غذاءهم ليس مستساغاً بدرجة أكثر من غذاء البهائم المتوحشة، ويصعب أن يكون خيراً منه»، وأنَّ غباءهم «أكبر بكثير من غباء الأطفال وغباء مجانين البلدان الأخرى»، فالتفاوُت يقوم على اعتبار الآخر دون الذات، في مرتبة أحط.

تصوّر «أدبيات» القرن السادس عشر الهنود على أنهم بشر غير مكتملين، من ذلك ما يكتبه أحد الآباء الدومينيكان وهو توماس أورتيث، في تقرير مرفوع إلى مجلس جزر الهند الغربية، واصفاً الهنود «بأنهم يأكلون اللحم البشري في البر الرئيس. هم لواطيون أكثر من أية أمة أخرى، وليس عندهم عدل. وكلّهم عرايا. وهم لا يحترمون الحُب ولا العذرية، وهم أغبياء وسفهاء، وهم لا يحترمون الحقيقة إلا عندما تعود عليهم بفائدة؛ وهم متقلِّبون، ولا يعرفون ما هو الاحتياط، وهم ناكرون للجميل جداً، ومحبون لكلّ ما هو طريف مستحدَث..وهم شرسون ويجدون مسرَّة في المبالغة في عيوبهم، ولا توجد عندهم أية طاعة، أيّة مراعاة من جانب الصغار للكبار، ولا من جانب الأبناء للآباء. وهم غير قادرين على تلقّي الدروس. وليس لأشكال العقاب من تأثير عليهم..وهم يأكلون القمل والعناكب والديدان، دون طهيها وحيثما وجدوها، ولا يمارسون أياً من الفنون، أياً من الصنائع البشرية... كما يمكنني تأكيد أنَّ الرب لم يخلق قَط جنساً يفوقهم امتلاءً بالرذائل والخِصال الحيوانية، مجرَّداً من أيّ مزيج يجمع بين الصلاح والثقافة. إنَّ الهنود أكثر غباء من الحمير، ولا يريدون التحسُّن في أيّ شيء». هكذا يركِّب الأب الدومينيكاني صورة للهنود. والسؤال الذي يفرض نفسه، خارجاً من خِضَم هذه الأوصاف المتراكمة، هو: إذا كان هذا صحيحاً، فماذا يفعل هذا الأب في جزر الهند؟ لمَن يحمل رسالته الإنجيلية، وقد اختزل الذين ذهب لنشرها بينهم إلى البهائم والحيوانات؟ وجود هذا الأب وأمثاله في تلك البلاد يبطل نَسق الأوصاف المذكورة ويهدِّمه.

في موقفٍ مناظر يُعلن أوبيدو أنه لا يصحّ اختزال الهنود إلى مرتبة الحيوانات كالجواد والحمار، وإنّما إذا كان هنالك موقِع يمكن أن يُختزلوا إليه فهو الأشياء الجامدة كالخشب أو الحجر أو الحديد. وينصح مَن يتقدَّم لقتال الهنود بالوصية الثمينة الآتية: «عندما يخوض المرء الحرب ضدهم، ويشتبك معهم في قتال مباشر، يجب عليه أن يهتم اهتماماً بالغاً بعدم ضربهم على الرأس بالسيف؛ لأنني رأيت سيوفاً كثيرة تنكسر بهذه الطريقة، فجماجمهم ليست سميكة وحسب؛ بل إنها قوية جداً». وعليه لا يمكن القضاء عليهم إلا إذا شاء الرب، ويبدو «أنه سيقضي عليهم قريباً». وقتل الهنود هو أكبر هِبة يقدِّمها المؤمن إلى الله. وعليه «إنَّ استخدام البارود ضدّ الوثنيين هو بمثابة حرق بخور لربنا»[1].

ما دمنا نهدف هنا إلى استكشاف أبعاد الصورة التي رُكِّبَت للهنود في خطاب الفاتحين الإسبان: سواء كانوا قادة أم مبشِّرين أو فلاسفة أو مؤرِّخين، فمن المفيد الوقوف على تصوُّر «العلامة والفيلسوف سيبولبيدا»، الذي يرتِّب التفاوُت بين البشر إلى حالة طبيعية للمجتمع البشري؛ لأن التفاوُت يقوم على مبدأ واحد وحيد: سيادة الكمال على النقص، والقوة على الضعف، والفضيلة السامية على الرذيلة، واستناداً إلى هذا المبدأ يصدر حُكم القيمة الآتي: في التبصُّر كما في الحنكة، وفي الفضيلة كما في الإنسانية يُعدّ هؤلاء البرابرة أدنى مرتبة من الإسبان بالدرجة التي يُعدّ بها الصغار أدنى من الكبار، والنساء أدنى من الرجال. فبينهم وبين الإسبان قدر من الاختلاف، كذلك الذي بين الناس الذين يتميّزون بالوحشية وبالقسوة، والناس الذين يتميّزون برأفة بالغة، بين الناس الجامحين بدرجة هائلة والناس المعتدلين الكيِّسين؛ بل إنني لأجرؤ على القول إنَّ بينهم قدراً من الاختلاف كذلك الذي بين القرود والبشر». والغريب أنَّ هذا الحكم يستمدّ شرعيته الأخلاقية من القديس أوغسطين صاحب المبدأ القائل: إنَّ خسارة

(1) المرجع نفسه، ص162.

روح واحدة تموت دون تعميد لَتتجاوز في جسامتها موت عدد لا حصر له من الضحايا، حتى ولو كانوا أبرياء. فالإنسان، طِبقاً لهذا التصوُّر، خاضع لقيمة مطلقة هي التعميد؛ أي الدلالة بأن يكون مسيحيّاً، وهذه القيمة تفوق بكثير أهمية قيمة سامية أخرى هي الحياة نفسها، من أجل أن تأخذ القيمة المطلقة معناها التجريدي: فإنَّ خلاص واحد يسوِّغ موت الآلاف. وهذه النظرة إلى «الآخر» تقصيه من انتمائه الإنساني، فتُصبح حياته لا معنى لها تماماً.

هذا المنظور للآخر هو الذي يسوِّغ كل التصرُّفات القاسية التي كانت تُمارَس بحَق الهنود، والتي تقشعِرُّ لها الأبدان. من ذلك ما يورده مؤرِّخون ثقات مثل لاس كاساس، الذي عاصر كثيراً من الأحداث، وكان شاهداً على بعضها. منها هذا المقطع المأخوذ من تقرير رسمي: «قابل مسيحيُّون هندية كانت تحمل بين ذراعيها طفلاً تقوم بإرضاعه، وبما أنَّ الكلب الذي كان يرافقهم كان جائعاً، فقد انتزعوا الطفل من بين ذراعي الأُم، ورموه حياً إلى الكلب الذي أخذ ينهشه تحت بصر الأُم». وهذا الوصف لجانب من رحلة بحرية خاصة بالرقيق: «في كلّ مرة كان يجري فيها نقل الهنود، كان عددُ مَن يموتون منهم من الجوع في الطريق كبيراً؛ حيث إنَّ الأثر الذي كانوا يخلفونه وراء السفينة كان يكفي، في اعتقادنا، لإرشاد سفينة أخرى حتى الميناء. وبعد اقتياد أكثر من ثمانمئة هندي إلى ميناء هذه الجزيرة، ويدعى «بورتو دي بلاتا»، جرى الانتظار يومين قبل السماح لهم بالنزول من السفينة. وقد مات منهم ستمئة أُلقيَ بهم في البحر، وكانوا يدورون فوق الأمواج كألواح من الخشب». وثمة أحداث فظيعة لمذابح جماعية كان سببها «الرغبة في التحقُّق من أنَّ السيوف التي يحملها الإسبان قد شُحِذَت جيداً». ومن الطبيعي جداً أن تُقطع أعناق المغلولين من الأسرى الذين داهمهم الإرهاق؛ لأنه لا وقت للوقوف وفَك الأغلال. أخيراً، وفي سلسلة من مشاهد الرعب التي يوردها المؤرِّخون، ترِد الإشارة الآتية: يقف أحد القضاة أمام جَمع من

الناس ويعلن «لو شحَّ الماء اللازم لرَيّ مزارع الإسبان، فسوف يجري ريُّها بدماء الهنود»[1].

وفي هذا السياق يورِد لاس كاساس، في كتابه (**تاريخ جزر الهند الغربية**)، هذا الحدث الذي كان شاهداً عليه؛ لأنه كان المرشِد الديني لحملة نارڤايث، التي فتحت كوبا، وهي الحملة التي ارتكبت المجزرة الشهيرة مجزرة كاوناو. يقول كاساس واصفاً ما تراه عيناه: يصل الإسبان في صباح أحد الأيام إلى مجرى أحد الأنهار الجافة؛ إذ لم تبقَ سوى غدران ماء صغيرة غاصة بحجر الصوان. وفيما هم يفطرون، جاءتهم فكرة شَحذ سيوفهم، ثم غادروا المكان ناحية قرية مجاورة، وهنا راودتهم فكرة التثبُّت ممّا إذا كانت السيوف قد شُحِذَت جيداً أم لا. «فجأة يستل إسباني السيف وسرعان ما يحذو المئة الآخرون حذوه، ويشرِعون في تمزيق أحشاء وقطع وذبح هذه الشياه والحِملان من الرجال والنساء والأطفال والشيوخ، الذين كانوا جالسين، هادئين، يتفرَّجون في عجب على جياد الإسبان. وفي ثوانٍ معدودات لا يبقى على قيد الحياة أحد من جميع أولئك الذين كانوا موجودين هناك. ولدى دخول الإسبان بعد ذلك إلى البيت الكبير الذي كان مجاوراً؛ لأنَّ ذلك كان يحدث أمامه، يشرع الإسبان بالمثل، عن طريق الطعن والقطع، بقتل جميع مَن كانوا هناك حتى سال الدم في كلّ مكان، كما لو أنه جرى ذبح قطيع من الأبقار».

ويعلِّق كاساس مفسِّراً الأمر بأنه مجرَّد رغبة للتحقُّق من أنَّ السيوف شُحِذَت شحذاً جيداً، وسيجد هذا المؤرِّخ المبشِّر نفسَه في موقف لا يُحسَد عليه، ففي مذبحة كاوناو يبقر إسباني بطن هندي شاب بحسام أحدب، فتندلق أمعاؤه على الأرض، وفيما هو يحتضر جاءه كاساس ملحّاً على أن يعمِّده ليذهب إلى السماء ويحيا مع الرب، وفيما يقوم القِس كاساس بإجراءات

(1) المرجع نفسه. ويمكن مراجعة هذه النصوص وكثير غيرها حول الموضوع نفسه: ص151، 152، 154، 155.

التعميد، يخرّ الهندي الشاب صريعاً. كاساس نفسه يختزل حياة الهندي إلى مجرَّد الحصول على الخلاص الذي سيظلّ يمارس فعاليته حتى لحظة الموت.

4-3- التماثُل والاختزال الروحي:

رأينا كيف اختُزل الجنس الهندي بوصفه عالَماً سديمياً نُظر إليه انطلاقاً من مرجعية دينية - ثقافية محدَّدة، أُسقطَت عليه تصوُّرات نمطية مسبقة، فأُنتِج الهندي طِبقاً لتلك التصوُّرات التي عبَّرت عن نفسها بأشكال كثيرة: مدونات تاريخية، أو مذكرات، أو وثائق رسمية، وكثير منها يقوم على التجربة المباشرة والمعاينة الواقعية، وقد أوردنا نماذج على ذلك، لكنّ الأمر، فيما يخصّ العلاقة مع «الآخر»، يتجاوز هذا النطاق إلى نوع من التأليف، الذي يهدف إلى استكشاف الأبعاد الداخلية للموروث الروحي عند الهنود بغاية التعرُّف إلى أثره فيهم. إنّه البحث الأنتربولوجي في المعتقدات والتقاليد الموروثة للإنسان الهندي. وأظهرُ النماذجِ، التي تُذكر في هذا المضمار، هو دوران (1537-1588م)، وهو أحد الدومينيكان ممَّن أمضى سحابة عمره في المكسيك، ويُعدُّ كتابه (**تاريخ الهند الغربية لإسبانيا الجديدة وجزر البر الرئيسي**) وثيقة شديدة الأهمية في الثقافة الهندية التقليدية، وغايته «تهجين الثقافات»، ومن خلال عملية التهجين ستتَّضِح صورة «الآخر» الهندي في منظور دوران.

الغاية الكبرى، التي يريد دوران تحقيقها، هي تحويل الهنود إلى المسيحية، وقد رأى أنَّ عملاً جليلاً مثل هذا يصعب النهوض به «إلا عبر معرفة أفضل بدينهم القديم». ويرتبط هذان الهدفان المتداخلان في ذهن دوران، كما يرى تودوروف، بالصورة الآتية: لِفَرض الدين المسيحي لا بدّ من استئصال كلّ أثر للدين الوثني، وللنجاح في القضاء على الوثنية، لا بدّ أولاً من التعرُّف إليها بشكل جيد؛ ذلك «أنَّ الهنود لن يجدوا الرب ما لم يجرِ استئصال جذور الدين القديم وكل أثر له». وهذه المهمّة الهادفة إلى محو الذاكرة الدينية الهندية لا يمكن القيام بها «ما لم نأخذ بالحسبان أولاً

خصائص الدين الذي عاشوا في ظلِّه»، بيد أنه ما إن تتم معرفة ذلك الدين، حتى يجب الإجهاز عليه، فالتحوُّل إلى المسيحية يجب أن يكون تاماً؛ إذ لا يجب أن يفلت منه أيّ فرد، أيّ جزء من الفرد، أيّة ممارسة مهما بدت تافهة، «يكفي أن يوجد في القرية رجل واحد حتى يقع ضرر جسيم»، وبقاء أية شعيرة لها صلة بالتصوُّرات الدينية القديمة، سيُلحِق، بحسب دوران، أبلغ الضرر بالمهمّة الجديدة؛ «لأنها شكل مراوِغ من أشكال الوثنية». ولا تقتصر مهمته على ملاحظة التجلّيات الظاهرة للديانات الهندية في سلوك الأفراد، إنّما لا بد من اقتحام البطانة الداخلية لأفكارهم، حتى تلك الأكثر سرِّية «يجب سؤالهم في الاعتراف عمّا يحلمون به، فمن الممكن أن توجد في كلّ ذلك ذكريات للتقاليد القديمة».

يخشى دوران أنه إذا فتُرت المراقبة، وهان العقاب، فإنَّ الهنود سرعان ما يطوِّرون عقائد مزدوجة المنابع، فيدمجونها في تركيب ثالث جديد، وهذا يعني عنده إدخال ممارساتهم الضالة في صُلب الممارسات الدينية المسيحية، التي ستقوم البنية الثقافية الموروثة -لا محالة- بتكييفها لصالح الديانات الهندية، من أجل إقصاء أية إمكانية تهدف إلى الدمج. يحذِّر دوران المبشِّرين من «التشويش الذي قد يوجد بين أعيادنا وأعيادهم، فالهنود تحت ستار إحياء أعياد الهنا، وأعياد القدِّيسين، يُدخِلون ويحيون أعياد أوثانهم عندما تقع هذه وتلك في يوم واحد، وهم يُدخِلون شعائرهم القديمة في طقوسنا». فإذا ما قام الهنود في عيد مسيحي معيَّن بالرقص بطريقة معيَّنة، فخُذوا حذَركم، فهذه طريقة لعبادة آلهتهم، تحت سمع القساوِسة الإسبان وبصرهم، وإذا ما جرى دمج أغنية معيَّنة في قُدّاس للموتى، فإنَّ ما يجري الاحتفال به هو الشياطين، وإذا ما جرى تقديم الزهور والسنابل بمناسبة ولادة سيدتنا، فإنَّ ذلك لأنه عِبر هذه الأخيرة يجري التوجُّه إلى ربة وثنية قديمة. ويتساءل دوران عمّا إذا لم يكن صحيحاً أنَّ أولئك الذين يذهبون إلى القدّاس في كاتدرائية مكسيكو إنما يفعلون ذلك في الواقع كي تتسنّى لهم هناك عبادة الآلهة القديمة، لأنه جرى

استخدام تماثيلها الحجرية في بناء المعبد المسيحي، فأعمدة الكاتدرائية تستند في ذلك إلى ثعابين مزيَّنة بالريش؟ الأخذ بما حذَّر منه دوران، فيما يخص «كاتدرائية مكسيكو»، على سبيل المِثال، أفضى إلى تدميرها؛ لأنَّ أحجار بنيانها كانت في الأصل تماثيل وثنية.

يتحدَّث دوران كما هو واضح عن هنود مسيحيِّين، لكن خطابه يحتشد بذكر الثنائيات التي يُظهِرها على أنّها قائمة على التعارُض. فلننظر فيها: ممارساتهم الضالَّة، والممارسات الدينية المسيحية. أعيادنا وأعيادهم، شعائرهم وطقوسنا، سيدتنا وربَّة وثنية قديمة... إلخ. على هذا النحو ينظر دوران إلى المسيحيِّين الهنود، أو يشكّ في كلّ تصرُّف وسلوك صادر عنهم، على أنّه احتيال مضاد. ويصعب فَهم الدور الذي سيقوم به دوران في وسطٍ ينظر هو إلى مكوِّناته على أنّها ترفض باستمرار قبول ديانته وثقافته. يتعمَّد دوران تمزيق الآخر ومسخه، فمهما اندمج في المنظومة الدينية الأخلاقية التي يمثِّلها دوران، فلا يمكن الاطمئنان إليه. لا بدّ من بقاء ثنائية يمثِّلها طرف أول هو «الأنا»، وطرف مضاد هو «الآخر». إنَّ الأخير هو «ملحق» أو جزء «زائد» يمكن، إذا فتُرت مراقبته، ولم يشبع دينيّاً، أن ينقلب لأنه مشبع بقيَم روحية مضادة. لهجة الشَّك والانتقاص تمارس حضوراً مكثَّفاً في خطاب دوران، تكاد تجعل مهمته مستحيلة؛ لأن «الآخر» يظهر فيها متواطئاً، مخادعاً، لا يطمئنّ أبداً إلى إيمانه.

حضور التقاليد الدينية الهندية في ثنايا السلوك اليومي للهنود يسبِّب إزعاجاً كبيراً لدوران «الأباطيل والوثنية ماثلة في كلّ شيء: في مواسم بَذر البذور، وفي مواسم الحصاد، في تشوين (=تخزين) الحبوب، بل في حَرث الأرض، وفي بناء المنازل، في السهر إلى جانب الموتى الجنازات، وفي حالات الزواج، وفي حالات الموت... إنني أود أن أرى اختفاء وسقوط العادات القديمة كلها في هوَّة النسيان».

خطاب دوران يتضمَّن ظاهرة تحاول الاحتجاب والمواربة، إلا أنّها

سرعان ما تنفجر، فتسبِّب إزعاجاً بالغاً له. إنّها ظاهرة التماثُل في البنية العميقة لكلّ الديانات الهندية من جانب، والديانة المسيحية من جانب آخر. وهذا التماثُل سيثير قلقه، فيلجأ إلى شتَّى ضروب التعسُّف في التأويل، دون أن يفلح في استخلاص سبب مقنع؛ لأنه ببساطة يجهل نُظُم القرابة الدينية؛ بل إنه في الواقع لا يعترف بها حتى لو كان عارفاً بوجودها، لأنّه يصدر عن رؤية تقول إنَّ المسيحية هي الدين البشري الأكمل، فإذا وجدت «ضلالات» تقترب من بعض ممارساتها، فهي مأخوذة عنها وقد مُسخت لأهداف تتصل بالإساءة إلى ذلك الدين.

ولأنّ دوران لا يؤمن إلا بالتفاوُت الذي يفترض أنّه بداهة قائمة، يسعى إلى تقويض الظواهر الدينية الهندية، فبذلك القضاء يمكن أن يلحق الهندي بالإسباني دينياً وأخلاقياً. وعلى هذا سيكون وجهُ التماثُل بين الديانات الهندية والديانة المسيحية مثارَ قلق؛ لأنه يطّرِد في كلّ شيء: في تقاليد العقاب والانتماء القبَلي والعائلي والتقسيم الإداري والملابِس والرقص والإنتاج الأدبي والألعاب. ولكن التماثُل بين العناصر المكوّنة لتلك الديانات هو الذي يظهر حيرته الكاملة، بسبب أنّه لا يقِر بأنَّ الديانات تطوِّر شعائر متماثلة؛ لأنَّ المسيحية ذخيرة الشعائر المشعَّة على العالَم. وهنا، يلجأ دوران إلى إلحاق كلّ شيء بأصله «المسيحي»، باحثاً عن الكيفية التي انفصل بها عن ذلك الأصل. من ذلك تخريجاته لنماذج تؤكِّد التطابق في الشعائر، يقول: «كانت لديهم دائماً أسرارهم المقدَّسة الخاصة، وعبادة ربانية تتطابق في كثير من النواحي مع ديانتنا»، ومِثال ذلك المماثلات المشترَكة في عيد الفصح، والجمعة الحزينة، وعيد الميلاد، والسلام الملائكي، والتطهُّر، والاعتراف، ثمّ يتعرَّض لكشف أوجُه الشَّبَه: فالوضوء الأزتيكي كالتعميد «لقد اعتبرنا الماء مطهِّراً من الإثم، وفي ذلك لم يُضِل الهنود عن الطريق؛ لأنَّ الله وضع سِرّ التعميد في ماهية الماء، الذي نطهِّر به الخطيئة الأصلية». ومن ذلك يقترب إلى غايته التي تقوم على تأويل غاية في التعسُّف «لقد قاموا بإجلال

الأب والابن والروح القدس، وسمُّوهم «توتا وتوبيلتزين ويولوميتل». وهذه الكلمات تعني: أبانا، وابننا، وقلب الاثنين، مع الاحترام كلّ على حدة، والثلاثة كوحدة. ونرى هنا أنَّ هؤلاء الناس كانوا يعرفون شيئاً ما عن الثالوث».

سيوقد هذا «الاكتشاف» المذهل في دوران قلَقاً دينياً؛ ذلك أنّه إذا ثبت التماثُل بين ديانات الهنود والديانة المسيحية، فإنَّ عملية «تنصير» الهنود تصبح باطلة بأجمعها؛ لأنَّ التبايُن بين الديانتين لا وجود له. إذاً، كلّ المقوِّمات التي نهض عليها أمر الفتح منذ كولومبوس كغطاء ديني لإلحاق هذه الأرض بالقارة الأُم، وتطهير الوثنيين من خطاياهم، ستكون أيضاً باطلة. ولما كان دوران نفسه أوصى محاكم التفتيش بحرمان أولئك المبشِّرين، الذين قام الدليل لديهم على التماثُل بين الديانتين (قبل أن يتوصَّل هو بنفسه إلى ذلك)، فإنَّ وصيّته ستأخذ بخناقه، وتكون شاهد إثبات عليه؛ لأنّه انتهى إلى النتيجة نفسها التي حذَّر الآخرين من الوصول إليها. ومن أجل حَل هذا التناقُض بين تصوُّراته والواقع الموضوعي الذي يقوِّض أُسُسها، يمضي دوران في شبكته التأويلية المتعسِّفة، بطريقة دوغمائية لا يمكن تصوُّرها، وذلك ليثبت صحّة التماثُل من جانب، ويحمي نفسه وفروضه ونتائجه من جانب آخر. فماذا يفعل؟ وكيف له أن يجتاز هذا الخانق الضيِّق الذي دفعته إليه حقائق التماثُل؟

يلجأ دوران إلى تغليب ظنِّه بقرائن، ولكنّ الخطر في حالته يكمُن في سهولة استخدام قرائنه لإثبات أمر مناقِض للحالة التي يريد إثباتها. ولنتابع كيف يؤوِّل أمر التماثُل. بما أنَّ ذلك التماثُل ثبُت وجوده، فليس أمام دوران إلا تفسيره. وهنا يختار تفسيراً، ثمّ يتخلَّى عنه ويتبنَّى آخر، ويتخلَّى عنه أيضاً، ثمّ ينتهي إلى تركيب تفسير ثالث من التفسيرَيْن الأولَيْن. أمّا الأول فمؤدّاه أنَّ الأزيتيكيِّين لا بد من أنهم تلقّوا تعليماً دينياً مسيحياً قديماً يسوِّغ وجود التماثُل. ويحاول دوران هنا أن يدعم تفسيره بتقديم براهين تُثبته يقول:

«سألت الهنود عن دُعاتهم القدماء... لقد كانوا في الواقع من الكاثوليك. ولمّا وقفت على المعرفة التي كانت لدى الهنود عن مسرّات الراحة الأبدية والحياة المقدَّسة، التي لا بد من عيشها على الأرض لنيل هذه الأشياء، انتابني العجب... على أنَّ كلّ ذلك كان ممزوجاً بوثنيّتهم الدموية والبغيضة التي طمست الخير. إنني أذكر هذه الأمور لمجرَّد أنني أعتقد أنه كان هنالك مبشِّر في الواقع في هذه البلاد ترك لهم هذه التعاليم».

وسيكون التخريج اللاهوتي جاهزاً، فبما أنَّ الهنود «هم أيضاً من مخلوقات الله، العاقلة والقابلة للفوز بالخلاص، فإنّه ما كان يمكن له أن يتركهم دون مبشِّر بالإنجيل». ويصفِّي دوران جدالاته اللاهوتية، فتكون الخُلاصة أنَّ ذلك المبشِّر هو القدِّيس توما. وما إن يبلغ تأويله هذه المرحلة حتى يُصاب بسُعار البحث عن الحقيقة في نسيج الأوهام. فيبلغه أنَّ رسماً للصليب نُقِش على سفوح أحد الجبال، إلا أنّ الهنود لا ينجحون في تحديد ذلك الجبل، الذي يمكن أن ينهض دليلاً على إثبات ما يرغب فيه دوران. ثمّ يصل إلى سمعه أنَّ هنوداً في إحدى القرى كان لديهم «كتاب مكتوب بحروف لم يكونوا يفهمونها»، فيسارع إليهم، ويصاب بالخذلان؛ إذ يجد، بحسب الأقاويل، أنَّ الكتاب أُحرِق منذ سنوات خلت، فيُصاب بالجزع: «لقد حزِنتُ لسماع ذلك؛ إذ كان من الممكن للكتاب أن يحسم تخميننا بأنَّ ذلك ربما كان الإنجيل المقدَّس بالعبرية». وتضطرب قناعات دوران وتتموَّج وسط جملة من الفروض التي تفتقر إلى الأُسُس الصحيحة، وينتهي به الأمر إلى الشَّك في البراهين نفسها التي خلُص إليها، وهنا يطوي هذا التفسير، إلا أنّ شكوكه لسوء الحظ ستقوده إلى فروض لا معقولة أخرى ستشكِّل عماد تفسيره الثاني للتماثُل، الذي مؤدّاه أنّ الشيطان لا بدّ زيّف روح المسيحية التي بلغت هذه البلاد، وضلَّل الهنود، وأقنعهم بديانته «مزوِّراً العبادة الإلهية بشكل يؤدِّي إلى إجلاله كالرب؛ لأنّ كلّ شيء كان خليطاً من ألف معتقد باطل». وبعبارة أخرى لدوران نفسه، إنَّ «الشيطان الرجيم، قد أجبر الهنود على أداء

طقوس الدين الكاثوليكي المسيحي بما يتمشَّى مع خدمته وعبادته هو، فتجري بذلك عبادته وخدمته».

وطِبقاً لهذا التفسير، يقوم الشيطان بدور الخديعة، كما عُرفَ عنه في الأديان كلها. وهنا سيقوم التفسير اللاهوتي بإكمال الأجزاء الناقصة من التفسير الأول الذي طويَ أمره. فبما أنَّ الشكوك قائمة حول وصول القديس توما إلى هذه البلاد، وأنَّه لم تتم البرهنة على ذلك بأدلَّة مادية، لا بد من البرهنة على ذلك بأدلَّة لاهوتية؛ فـ «الله لا يترك هؤلاء الناس دون مبشِّر بالإنجيل»، إلا أنَّ الشيطان قام بدور المضلِّل والمزيِّف وعبث بالدين الذي وصل إلى بلاد الهنود بطريقة أو بأخرى؛ لأنَّ إرادة الله تقول بذلك. وفي مرحلة ثالثة سيقوم دوران بدمج التفسيريْن مركِّباً منهما تفسيراً ثالثاً، بعد أن عجز عن إثباتهما إلا بوصفهما جِدالاً لاهوتياً. وحتى حينما ينتهي إلى هذه النتيجة، سيقع ضحية لقصور البراهين نفسها التي سيقدِّمها هذه المرة.

كان تفسيره هذه المرة يقوم على الفرضيّة الآتية: إنَّ الأزتيك ما هُم إلا قبيلة شاردة من بني إسرائيل، فهُم «من حيث طبيعتهم يهود ينتمون إلى الشعب العِبري، وفي قول ذلك فإنَّ المرء لا يجازف بارتكاب خطأ، وذلك بالنظر إلى أنَّ أساليبهم في المعيشة وطقوسهم وشعائرهم وخرافاتهم ونذورهم ومراوغاتهم قريبة جداً من تلك المميزة لليهود، ولا تختلف عنها في شيء»[1]. فمنذ هذه اللحظة، سيدرس دوران الهنود الأزتيكيين بوصفهم عشيرة يهودية ألقت بها الأقدار خلف المحيط الأطلسي.

واضح أنَّ الهندي الإنسان غائب عن كلّ هذه الفروض، فالتماثُل وتأويله سيختزل الهندي إلى نمط غامض محاط من كلّ جانب بظواهر دينية وصلت إليه إمّا من مبشِّرين أوائل طمستهم ظروف التاريخ، وإما أنَّ الشيطان مارَس غوايته فمسخ الحقيقة الدينية إلى ضلالات، أو أنَّ تلك الضلالات بقايا من

(1) المرجع نفسه، ص222.

اليهودية. وفي كلّ ذلك، نَسقُ التماثُل بمقدار ما يوجِّه عمل دوران نحو الاقتراب إلى الحقيقة، يُبعِد الهندي عنه. سيكون هذا الموضوع هو الذي سيستأثِر باهتمامه.

مارست الرغبة فعلها في أكثر التجلِّيات تعسُّفاً، فبما أنَّ للهندي بُعداً روحياً عميقاً، فإنَّ ذلك البُعد لا بد من أن يكون دخيلاً عليه ورد إليه بطُرُق خفيَّة من مصدره الحقيقي من مسيحية «القارة الأُم». ولكنّ الهندي لم يكن أهلاً للحفاظ على هذا الكنز الثمين، فدونيّته طمست الأدلة، أو أنّه كان من الضعف حيث قامت غواية الشيطان بتزييف الحقيقة. ولما تعجز البراهين عن كلّ هذا، يُصار إلى اختزال الهندي الأزتيكي إلى فصيلة ضالة من اليهود، أو أولئك اليهود المهمَّشين في الفترة التي كان دوران يجري حفرياته واستقصاءاته اللاهوتية فيها. وحقيقة الموقف أنَّ رغبات دوران تعارِض حقائقه؛ فالحقائق تقول بالتماثُل، والرغبات تؤوِّل ذلك بطريقة تُبعِد دوران عن هدفه كلّما تصوَّر أنه اقترب إليه.

كان دوران يريد تنقية الهندي من «رواسبه الروحية» ليتمكَّن منه، ليجعل منه صالحاً لنَشر مسيحية صافية؛ فإذا به يشتبك مع فروض لاهوتية-منطقية مستخلَصة من نَسق ثقافي مختلف، جعلته يُقرّ بالتماثُل، ولكن لا يعترف بأنّه خاص بالهنود الذين، شأنهم شأن أيّ شعب آخر، يطوِّرون نُظُماً دينية لا تختلف في جوهرها الاعتباري عن الديانات الأخرى؛ بل توافقها في المرتكزات العامة. وتلك الفروض أبعدت الهندي تماماً عن الهدف الذي يسعى دوران لتحقيقه، فالهندي عند دوران وفريق المؤرِّخين والمبشِّرين والفلاسفة والفاتحين لم يكن إلا عِرقاً طارئاً لا أمل في الارتقاء به إلى مستوى الإنسان. فإذا برز هذا التصوُّر على حقيقته كما يُلمس من خطاب الفاتحين الإسبان، تصبح رسالتهم الأخلاقية المدَّعاة في مهَب الريح. ولم يستأثِر الهندي بمقام أفضل ممّا كان عليه في القرن السادس عشر، لقد جُرَّ إلى خارج المدى التاريخي والثقافي والروحي الذي طوَّره عبر آلاف السنين،

وعايشه وتفاعل معه بوصفه نسقاً ثقافياً خاصاً به. ثم يُفاجأ من الفاتحين بتدمير ذلك النَّسق، ويوضَع تحت غطاء مديونية أبدية لنَسق مخالِف، يُفرض بالقوة والعنف من أجل الوصول بالهندي إلى «جِنان الحرية». فعلاً ظلّت الكنيسة إلى القرن التاسع عشر تبارِك أفواج العبيد القادمين إلى أوربا من المستعمرات، في حفل ديني يُطلَق عليه بصورة مفارقة «عماد الحرية»[1].

5- أفريقيا: حِجاب الليل الأسود:

5-1- الزنوج: عبيد الطبيعة:

تُختزَل صورة الأفريقي في خطاب الثقافة الغربية المتمركِزة على ذاتها، بدرجة أكثر بشاعة من صورة الهندي التي وقفنا على جانب منها في الفقرة السالفة. وسيكون دليلنا هنا في تركيب صورة الأفريقي خطاباً له قوّة في خارطة الفكر البشري، وهو خطاب هيغل، الذي سبق أن فصّلنا وجهة نظره فيما يخص تراتُب الأعراق انطلاقاً من اختلاف المناخ. يقول هيغل إنَّ أفريقيا «ترقد فيما وراء التاريخ الواعي لذاته، يلفُّها حِجاب الليل الأسود»[2]. وثمّة صعوبة في فَهم الطابع الأفريقي الخاص؛ لأنه (كما يقول هيغل) ينبغي علينا، حين نشير إليه، أن نتخلَّى عن المبدأ الذي يصاحب على نحو طبيعي جميع أفكارنا، وهو مقولة الكلية. فالسِّمة البارزة للحياة الزنجية هي أنَّ الوعي لم يبلغ بعد مرحلة التحقيق الفِعلي لأيّ وجود موضوعي مثل: الله، أو القانون، اللذيْن ترتبط بهما مصلحة الإنسان، وفيهما تحقيق وجوده الخاص.

الأفريقي في وجوده العيني الموحَّد، الذي يتَّسِم بالتجانُس والتخلُّف، لم يبلغ بَعدُ تلكَ المرحلة التي يميِّز فيها بين ذاته بوصفه فرداً وبين كلية وجوده الجوهري، حيث إنه يفتقر تماماً إلى معرفة أنَّ هناك وجوداً مطلقاً آخر أعلى

---

(1) غارودي، روجيه، حِوار الحضارات، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، 1978م، ص267.

(2) هيغل، العقل في التاريخ، 1: 172.

من ذاته الفردية. فالرجل الزنجي.. يمثِّل الإنسان الطبيعي في حالته الهمجية غير المروَّضة تماماً، ولا بد لنا، إن أردنا أن نفهمه فهماً حقيقياً سليماً، من أن نضع جانباً كلّ فكرة عن التبجيل والأخلاق، وكلّ ما نسميه شعوراً أو وجداناً، فلا شيء مما يتَّفق مع الإنسانية يمكن أن نجده في هذا النمط من الشخصية. والروايات الغزيرة والمفصلة التي يرويها المبشِّرون تؤكِّد ذلك تماماً[1]. الصورة التي يحاول أن يركِّبها لنا هيغل عن الأفريقي، تستعير كلّ عناصرها من «الروايات الغزيرة التي يرويها المبشِّرون»، وهيغل سيحاول البرهنة على صحة تلك العناصر، بإدراجها ضمن منظومته الفلسفية.

يتعرَّض هيغل إلى الديانات الأفريقية باعتبارها ديانات سحرية تشكِّل أولى مراحل الوعي الديني كما عرفته الديانة الطبيعية، وهي تقوم على التمائم والاعتقاد بتأثيراتها، وقادهم ذلك إلى أنّهم أطلقوا العنان لأنفسهم في «الاحتقار العام للبشرية»؛ هذا الاحتقار «الذي هو السمة الأساسية لجنسهم من حيث صلته بالعدالة والأخلاق»؛ إذ يصل «انحطاط قيمة الإنسان عندهم إلى درجة تكاد لا تصدَّق، فالطغيان لا يُنظَر إليه على أنّه ظلم، ويُنظَر إلى أكل لحوم البشر على أنّه مسألة عادية مسموح بها»؛ ذلك أنّ «التهام اللحم البشري يتفق تماماً مع المبادئ العامة للجنس الأفريقي؛ فاللحم البشري عند الزنجي الشهواني ليس إلا موضوعاً حسيّاً، إنه مجرَّد لحم فحسب. وعند وفاة الملوك يُقتَل المئات ويؤكَلون، ويُذبَح المسجونون ويُباع لحمهم في الأسواق. ومن المألوف أن يلتهم المنتصر قلب عدوِّه بعد ذبحه، وكثيراً ما يحدث عند تأدية طقوس السحر أن يَقتل الساحر أول مَن يصادفه ويوزِّع جسده على المارة».

ويمضي هيغل في تأثيث الإطار العام لصورة الأفريقي، التي جهَّزه بها المبشِّرون، والتي توافِق تصوُّره لتطوُّر العقل البشري من لحظة ولادته الأولى

(1) المصدر نفسه، 1: 174.

وصولاً إلى تركُّزه في الغرب، وفيما هو يدمج تلك العناصر في حركة «جدلية»، يلجأ إلى تسويغ كثير من ظواهر الاستعباد، يقول: استعبد الأوربيون الزنوج وباعوهم إلى أمريكا، وإذا كان ذلك أمراً سيّئاً، فإنَّ مصيرهم في بلادهم ذاتها أشدّ سوءاً حيث توجَد عبودية مطلقة؛ ذلك لأنَّ المبدأ الجوهري للرِّق أو العبودية هو أن يكون الإنسان قد وصل إلى مرحلة الوعي بحريته، وينحدر بالتالي إلى مرتبة الشيء المحض؛ أعني أن يصبح موضوعاً بغير قيمة». وكل هذا يحصل، كما يقرّر هيغل، لأنّ «المشاعر الأخلاقية عند الزنوج ضعيفة للغاية، أو هي معدومة إن شئنا الدقة. فالآباء يبيعون أبناءهم، والعكس صحيح أيضاً. أعني أنَّ الأبناء يبيعون آباءهم كلما سنحت الفرصة لأولئك أو هؤلاء»[1].

ويلجأ هيغل إلى تأويل شجاعة الزنوج تأويلاً اختزالياً. كما كان سوَّغ قبل قليل أمر تجارة الرقيق. ولنتابعه في بيان ذلك: «إنَّ السِّمة، التي يتميز بها احتقار الإنسانية عند الزنوج، ليست هي ازدراء الموت، بقدر ما هي الافتقار إلى احترام الحياة. وينبغي أن نعزو الشجاعة العظيمة التي نجدها عندهم إلى سمة افتقارهم إلى احترام الحياة هذه، التي تدعمها قوة بدنية كبيرة، وهذه الشجاعة تظهر عند أولئك الزنوج الذين كان الآلاف منهم يتعرَّضون بمحض إرادتهم للموت برصاص الأوربيين وهم يقاتلونهم. فالحياة لا قيمة لها إلا عندما تتّخذ من شيء ذي قيمة هدفاً لها». ومن الواضح أنَّ أقرب تفسير لهذا السلوك، وأكثر واقعية، أنهم كانوا يضحُّون بأرواحهم لأنَّ لهم أهدافاً ذات قيمة. إلا أنَّ فيلسوف «العقلانية المطلَقة» بفِعل جملة المرجعيات التي توجِّهه في اختزال «الآخرين» كان يركِّب نتائج لا علاقة لها بالأسباب.

يعزو هيغل دونيّة الأفريقي إلى سبب ديني، فالإنسان ما زال أسيراً للطبيعة، ولم ينفصل وعيه عنها رمزياً؛ ليتمكَّن من تشكيل بُعده الإنساني

---

(1) المصدر نفسه، 1: 178.

الواعي. هنا تمارس «الفتشية»، التي تمثِّلها التمائم الفاعلة، سطوتها عليه، وتحدِّد نمط سلوكه؛ لأنه يعتقد بفاعليتها القصوى. ولكنّ صحة هذا الرأي تعوزه أدلَّة لا تُحصى، فهيغل ينطلق من مبدأ الإقصاء والمصادرة والإلغاء مجاراة لفهم معيّن حول «فلسفة الروح». وكلّ دين تتجلَّى فيه ممارسات وثنية، ولكنّ هذا لا يعني تعميم الاستثناء على القاعدة؛ فالديانات الأفريقية طوَّرت، كما يقول أحد المتخصِّصين في الديانات الأفريقية، وهو أساري أوبكو[1]، نظرة خاصة إلى العالَم، تعبِّر عن فَهم الأفريقيين لطبيعة الكون، وطبيعة البشر ومكانهم في العالَم، وطبيعة الله، الذي عُرِف بأسماء محلية مختلفة، وغدا يُدرَك على أنه روح في جوهره، ومن ثَمّ لم تُوضع له أي صوَر أو تشبيهات مادية، وعمَّ الاعتراف به بوصفه خالق العالَم، حافظه ومسيِّره، وأُسنِدت إليه صفات القدرة والعدل والإحسان والخلود، وأنه مصدر كلّ قوة وقدرة، وله السلطان على الحياة والموت، وهو يكافئ البشر، ولكنّه يعاقبهم أيضاً حين يجتنبون سواء السبيل. وكان الله يُعدُّ من نواحٍ كثيرة السيد الأعظم للمجتمع والسلطة العليا في كلّ الأمور. وبشكل عام، لاَ يشبه الله في المفهوم الأفريقي البشرَ؛ إذ هو يسمو تماماً على خلقه كلهم، ولكنّه في الوقت نفسه يتدخَّل في أمور البشر، ويهتم بها، ويحفظ خلقه ويصونه، ويساند النظام الأخلاقي، ويعتمد عليه البشر لأنّه القادر الأعلى فوقهم. وعلى ذلك إنَّ الله مستشرِف فوق مدارك البشر ومتابع لأحوالهم في الوقت نفسه.

هذا هو جوهر الديانة الأفريقية، وهو، فيما يخصّ الفكرة الجوهرية، لا يختلف عن الديانات الأخرى، فصورة الله ووظائفه شبه متماثلة في جميع الأديان. وأصحاب الديانات من اللاهوتيين وغيرهم هم الذين يطمسون أوجُه التماثُل، ويسلِّطون الضوء على الممارسات الشاذة، لتأكيد فكرتهم التطهُّرية المسبقة، وهي أنَّ الدين الذي ينتمون إليه هو الوحيد الذي يتوافر على تجهيز

(1) أوبوكو، أساري، الدين في إفريقيا خلال فترة الاستعمار. انظر: تاريخ إفريقيا العام، اليونسكو، 1990م، 7: 518.

بني الإنسان بالتصوُّر الصحيح لكلّ شيء. والحقيقة أنَّ هيغل كيَّف المسيحية على أنّها «الديانة المطلَقة»، وهذا قاده إلى استبعاد الديانات الأخرى، وإخضاعها لنظام تدرُّجي، تأتي الديانات الأفريقية في أدنى موقِع فيه. وهو أمر سبق أن تبيَّن فيما يخص موضوع الديانات الهندية في «العالَم الجديد»، وسيظل يمارس فاعليته فيما يخص كلّ الديانات الأخرى.

كانت الديانة الأفريقية، مثلها في ذلك مثل الديانات الأخرى، تشكِّل البطانة الداخلية لوجدان الأفريقيين ومشاعرهم، وكانت متغلغلة على أنّها روابط تزيد من تماسكهم، وتمنحهم جانباً من هويَّتهم الذاتية، وتعينهم في تكوين علاقات اجتماعية فيما بينهم. إلى ذلك تؤدي دور الرابطة القوية التي تحقِّق تلاحم المجتمعات الأفريقية وتزوِّدها بالدعم، والاستقرار، وكانت تساعد البشر في فَهم الحوادث، أو تقديم تفسير لها، والتخلُّص من الشكوك والإحساس بالذنب. ولم يعرف الفكر الديني الأفريقي وضعاً جامداً؛ فبحسب أوبكو كانت التغيُّرات تطرأ فيه من جيل إلى جيل؛ إذ يضيف كلّ جيل خبراته إلى التراث الديني والثقافي. ولم تكن توجد آلهة تتملَّكها الغيرة فتحرم قبول آلهة أو معتقدات جديدة أو إضافتها؛ فكانت تظهر مذاهب ومزارات جديدة فيما تضمحِل أخرى ويضعف شأنها... ولمّا كانت الحركة صفة مميَّزة للحياة، فإنَّ التغيُّرات التي كانت تحدث كانت تلقى القبول طالما أنّها لا تسيء إلى القيَم الأخلاقية[1].

أجرى المبشِّرون طمساً ظاهراً للممارسات الدينية الأفريقية الأصلية، أو بذلوا جهداً كبيراً من أجل ذلك؛ فقد كانوا مصممين على القضاء على كلّ ما لا يوافق المسيحية؛ فأكَّدوا أنَّ الإله الواحد الأحد هو ذلك الذي ورد الكشف عن طبيعته وصفته في الكتاب المقدَّس، وأنَّ ابن الله (يسوع المسيح) هو الوعي الأخير والمخلِّص الوحيد للبشرية، وأنَّ الكنيسة هي السبيل الأوحد للحصول على النعمة الإلهية، ولا يمكن أن يُوجد خَلاص خارجها.

(1) المرجع نفسه، 7: 520.

وعلى ذلك، كان المبشِّرون الأوربيون يرون أنَّ من واجبهم المقدَّس أن يُدخِلوا الشعوب جميعاً في حلبة الخلاص والنعمة الإلهية. وكانت المسيحية (بوصفها ديانة الفاتحين) يُنظَر إليها على أنّها تحوي سِرّ منبع قوة الرجل الأبيض؛ لأنّ المبشِّرين ورجال الإدارة الاستعمارية كانوا يشتركون في النظرة نفسها إلى العالَم، وينتمون إلى نَسق ثقافي معيَّن. وكان المبشِّر يسهِّل أمر الآخر، والإداري يوفِّر إمكانات كبيرة للمبشِّر، وأدّتْ كلّ الأسباب المتَّصلة بالتبشير والإدارة الاستعمارية دوراً حاسماً في تفكُّك بعض الممارسات الدينية الأفريقية الموروثة. فظهر الغربي بدينه وقوته مصدرَ السلطة ومركزها، وتشكَّلت بنية اجتماعية-دينية بسبب الإقصاءات المستمرة للثقافة الأفريقية. وهنا ظهرت نزعة التمركُز العِرقي، التي قامت بترتيب مختلَف فروع العائلة البشرية في نظام تصاعُدي للحضارة يحتل فيها الأفريقيون (الزنوج) أدنى مراتب السِّلم، بينما يحتل الأوربيون (البيض) أعلى هذه المراتب، فاستُخدِم الكتاب المقدَّس في بعض المناطق (جنوب أفريقيا مثلاً) استخداماً خاطئاً لتعزيز المتضمِّنات الاجتماعية المفترضة لداروينية زائفة. وقد أسندت هذه النظرية إلى الزنوج بالذات درجةً من العقم الثقافي جعلت من الممكن (بل من المحتَّم) تفسير تاريخهم وتطوُّرهم الاجتماعي في ضوء ما سُمِّيَ «الأثر الحامي»، وأدَّى ذلك إلى التمييز العِرقي والفصل الحاد بين التجمُّعات السكانية الأوربية ومثيلاتها الأفريقية، وهذا أدَّى إلى خلق شعور بالنقص لدى الأفريقي واستعداد لفَقد الثقة بنفسه وبمستقبله[1].

وبسبب قصور الوعي الديني، كما يفترض هيغل، الأفريقي عاجزٌ عن إيجاد كيان سياسي يُنظِّم شؤون حياته؛ بل إنَّ طبيعة الجنس الأفريقي «هي من ذلك النوع الذي يحول دون وجود مثل هذا التنظيم». ولهذا تقوم حياتهم العملية على العنف المتبادَل، والأقوى هو الذي يستبد بالأضعف ويوقعه

(1) أفيغبو، الآثار الاجتماعية للحكم الاستعماري: البُنى الاجتماعية الجديدة. انظر: تاريخ إفريقيا العام، 7: 505.

تحت سيطرته. ولتأكيد هذه النزعة الدموية اللصيقة، بحسب هيغل، بالأفريقيين، يورِد حكاية عن امرأة تربَّعت على رأس دولة. لقد «قيل» عنها إنّها سحقت ابنها في هاون، ولطَّخت نفسها بدمائه، وكانت حريصةً على أن يكون تحت يدها باستمرار دَم أطفال مذبوحين، كما «قيل» إنّها طردت أو قتلت جميع الذكور، وأمرت بقَتل جميع الأطفال الذكور. أمّا التعصُّب الزنجي فإذا استيقظ فإنّه يجاوز حدود كلّ ما يمكن للمرء أن يتصوَّره. وبحسب رواية رحّالة إنجليزي، يشنُّ الملوك في بعض البلاد الأفريقية حرباً على المدن العائدة لهم، ويسبق ذلك احتفالات مهيبة، ومن مراسيم تلك الاحتفالات أن تُغسَل عظام أُمّ الملِك بالدم البشري.

ويمضي هيغل في الاعتماد على صيغة «قيل» و«يقال»، ورواية الرحّالة والمبشِّرين، وهو يُصدِر أحكامه القيمية بحَقّ الأفريقيين الذين يراهم نمطاً عرقياً ثابتاً عنيفاً لا إنسانياً، فالزنجي «يتمسَّك بكلّ فكرة تُطرح على ذهنه، ويحقِّقها بكلّ قوة إرادته، غير أنَّ هذا التحقُّق يتضمَّن دماراً بالجملة. إنَّ هؤلاء الناس يستمرُّون في هدوء لفترة طويلة، لكن فجأة تعتمل الانفعالات في نفوسهم، وعندئذٍ يخرجون عن وعيهم تماماً. وما يسبِّب الدمار، الذي ينتج عن استثارتهم، عدم وجود فكرة إيجابية أو تفكير واعٍ يؤدِّي إلى هذه الاضطرابات، وإنّما أدَّى إليها انفعال حماسة بدنية أكثر منها روحية. وهنا يستعين هيغل بـ «حكاية» أخرى، فحين يموت الملِك في داهومي تتفكَّك عُرا المجتمع وروابطه، ويدبّ الخراب والفوضى في قصره بغير تمييز، وتُذبح كلّ نساء الملِك (ويبلغ عددهنّ في داهومي على وجه التحديد 3333 امرأة)، وتبدأ في المدينة كلّها مذبحة، إلى جانب السلب والنهب، تُجاوزُ كلَّ حد[1].

5-2- الرِّق الغربي وغزارة الشعور الإنساني:

يقدِّم هيغل هذه المعطيات وغيرها، ليبني عليها خُلاصته في التفاوُت

(1) هيغل، العقل في التاريخ، 1: 181.

العِرقي، مقرِّراً دونية العِرق الزنجي، ويرصف عناصر تلك الخلاصة استناداً إلى المعطيات المتناثرة التي انتزعها من أقاويل وحكايات مركَّبة من وجهة نظر الأوربيين. فالشخصية الزنجية تتميّز بالافتقار إلى ضَبط النفس؛ وتلك حالة تعجز عن أيّ تطوُّر أو أيّ ثقافة. ولهذا كان الزنوج باستمرار على نحو ما نراهم اليوم (=مطلع ق 19)، والرابطة الجوهرية الوحيدة التي وجدت ودامت بين الزنوج والأوربيين هي رابطة الرِّق. ولا يرى الزنوج في هذه الرابطة شيئاً مشيناً لا يليق بهم؛ بل إنَّ الزنوج عاملوا الإنجليز أنفسهم على أنّهم أعداء؛ لأنهم بذلوا جهداً كبيراً في إلغاء الرِّق وتجارة الرقيق في بلادهم؛ ذلك لأنّ الملوك ينظرون نظرة بالغة إلى بيع الأسرى من أعدائهم؛ بل حتى رعاياهم أنفسهم. ويمكن، إذا ما نظرنا إلى الأمور في ضوء هذه الحقائق، أن ننتهي إلى القول إنَّ الرِّق كان فرصة لزيادة الشعور الإنساني بين الزنوج[1].

تكشف الصورة، التي ركَّبها هيغل للعِرق الزنجي، عن طبيعة المصادرة «الفلسفية-المنطقية»، التي تفرض نظامها على موضوعها بطريقة متعسِّفة. ولقد نقد هوركهايمر منهجية هيغل بقوله إنَّ هيغل يجعل من المعرفة الشاملة معرفةً إلهية، مستخدماً تلك الأداة السحرية التي هي التصوُّر المثالي للمعرفة، ويُعفِي نفسه من وضع المعرفة في مستوى العلم الوضعي، ويميِّز الحدَث العرضي من الحَدث الضروري، ويفرز الحقائق ليعارض بعضها، معتبراً إيّاه حقيقياً وماهوياً بالوجود «المنحَط».

يتيح هذا المفهوم لهيغل أن يضع غائياً أحداثاً لاحقة تاريخياً في صلب ظروف سابقة، وأن يبرِّر الأسباب الحقيقية القليلة الشأن للأحداث القليلة الشأن بدورها (وهي أسباب لا يمنع نفسه من معرفتها) بدهاء العقل الذي يستخدم تلك الأحداث كوسائل[2]. ويتجلَّى ذلك الخطر المنهجيّ، الذي

(1) المصدر نفسه، 1: 181.

(2) هوركهايمر، ماكس، بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية، ترجمة محمد علي اليوسفي، دار التنوير، بيروت، 1981م، ص98.

أشار إليه هوركهايمر بوضوح عند هيغل، في حالة أفريقيا؛ فالإجراءات المنهجية لا يمكن لها إلا تعسُّفاً أن تختزل موروثاً عريقاً ومتنوِّعاً إلى نمطية ساكنة ومحتقرة ودونية كما فعل هيغل فيما يخصّ الزنوج. وبمقدار ما يبدو المنهج عاجزاً عن بلوغ أطراف الحقيقة، بمقدار ما يتعرَّى عجز الرؤية التي توجِّه ذلك المنهج؛ فالكفاءة الأدائية تتقهقر وراء الاختزال السهل. أفريقيا، كما يؤكِّد ستروس، «وعاء صهر ثقافي للعالَم القديم؛ أي المكان الذي انصهرت فيه كلّ التأثيرات إمّا لتعود فتغادر وإما لتنكفئ، ولكن لتتحوَّل دائماً في اتجاهات جديدة... فالأنظمة السياسية الكبرى في أفريقيا القديمة، وإنجازاتها القانونية، ونظرياتها الفلسفية، التي خفيت طويلاً على الغربيين، وفنونها التشكيلية وموسيقاها، التي تستكشف بطريقة منهجية جميع الإمكانات المتوافرة عبر كلّ وسيلة للتعبير، كلّها دلائل على ماضٍ في غاية الخصب»[1].

وبما أنَّ هيغل لم يستطِع أن يخترق منظومة الموروث الأفريقي بأبعادها الروحية والفكرية، وعدَّها ممارسات متصلة بالطبيعة، ولا تمنح الكائن البشري امتيازاً إنسانياً؛ لأنّه كائن طبيعي نزوي ومتعصِّب وعنيف، فمن المفيد أن نمضي مع ستروس أيضاً لاستكشاف الأبعاد الرمزية لبعض جوانب الموروث الأفريقي، الذي غالباً ما يُحكم عليه بأنّه أسطوري، فهو يرى أن الأساطير والطقوس ليست كما عَدّها البعض نِتاجاً لملكة خرافية؛ بل إنَّ قيمتها الرئيسة هي في حفاظها حتى عصرنا هذا وعبر أشكال مترسِّبة على أنماط من التفكير والمعاينة كانت ولم تزَل صالحة لنوع معين من الاكتشافات، التي سمحت بها الطبيعة انطلاقاً من تنظيم العالَم المحسوس واستثماره التفكُّري بصيَغ المحسوس نفسه[2].

(1) شتراوس، كلود ليفي، العِرق والثقافة، ترجمة سليم حداد، المؤسسة الجامعية، بيروت، 1981م، ص37.

(2) شتراوس، كلود ليفي، الفكر البري، ترجمة نظير جاهل، المؤسسة الجامعية، بيروت، 1987م، ص73.

وجد الفكر النظري المجرَّد نفسه عاجزاً عن فَكّ التداخُلات والتشابُكات المعقَّدة لبعض ضروب التفكير البشري، فلجأ، بدل استحداث وسائل منهجية لاستنطاقه وتأويله واستخراج قيَم معرفية منه بناء على درجة التكرار والتواتُر فيه، إلى القفز على هذه الشبكة الرمزية الغنية، واختزالها باعتبارها نِتاجاً يتصل بمرحلة ما قبل الوعي، ومن ثَمَّ يوظِّف هذا الحكم للحَطّ من شأن الشعوب التي تنتِج بعضاً من تفكيرها عبر هذه الضروب والممارسات. ويتجلّى هذا الموقف حيثما كان ذلك الأمر متصلاً بثقافة «الآخر»، ولاسيما أفريقيا.

ولا يخفي أمبو، في تصديره لـ **(تاريخ إفريقيا العام)**، ضيقه بهذا القصور في النظرة إلى أفريقيا والأفريقيين، تلك النظرة التي أشاعتها الدراسات الأوربية حول هذا العالَم «الغامض والعنيف». يقول: لقد ظلَّت الأساطير والآراء المسبَقة بمختلَف صورها تُخفي عن العالَم لزمن طويل التاريخَ الحقيقي لأفريقيا، فقد عُدَّت المجتمعات الأفريقية مجتمعاتٍ لا يمكن أن يكون لها تاريخ... لأنّ عدداً من الاختصاصيين غير الأفريقيين المتشبّثين بمسلَّمات معينة ظلوا ينحازون إلى القول بأنّ هذه المجتمعات لا يمكن أن تكون موضوعاً للدراسة العلمية، مستندين في قولهم هذا بصفة خاصة إلى نَقص المصادر والوثائق المكتوبة. ويمضي كاشفاً قصور النظرة إلى الثقافة الأفريقية: إذا كان من الممكن أن تُعدّ الإلياذة والأوديسا بحَق مصادرَ أساسية لتاريخ اليونان، فإنَّ كلّ ذلك يقابله إنكار كلّ قيمة للتراث الأفريقي المنقول، الذي يُعدُّ بمثابة ذاكرة ينتظم في نسيجها الكثير من الأحداث التي تميَّزت بها شعوب أفريقيا. اقتصر الاهتمام، عند كتابة تاريخ جزء كبير من أفريقيا، على مصادر خارجة عن أفريقيا، فانتهى ذلك إلى رؤية لا تكشِف عن المسار المرجَّح لشعوب أفريقيا عبر تاريخها؛ بل تعبِّر عن رأي البعض في الطريق الذي لا بد من أن يكون المسار قد سلكه. ونظراً إلى أنّ «العصر الوسيط» الأوربي هو الذي كان يتَّخذ في الأغلب منطلقاً للدراسة ونقطة للإحالة، فإنَّ

أساليب الإنتاج والعلاقات الاجتماعية والنُّظُم والمؤسسات السياسية في أفريقيا لم تكن تدرس إلا من منطلَق المقارنة مع ماضي أوربا(1).

إنَّ إسقاط منظور مستدرَج من نَسق الثقافة الغربية الحديثة وإشكالياته الدينية والثقافية والاجتماعية على نَسقٍ له خصوصيّته في كلّ تلك العناصر سيؤدّي -كما رأينا مع هيغل- إلى تمزيق ذلك النَّسق، واستخراج صورة مشوِّهة للآخر من خلاله؛ لأنَّ عناصر النَّسق قد فرَّقت، وقطَّعت أوصالها، ثمّ رُكِّبَت مجدداً بهدف البرهنة على خطأ قضية قُرِّر أمرها قبل الشروع في البحث عن حقيقتها، وهنا تتراكم الأخطاء، وتفتعل التأويلات. كما برهن هيغل على ذلك، فشجاعة الأفريقيين ضد الأوربيين تُفسَّر على أنها عدم إدراك لقيمة الحياة. وتجارة الرقيق تكون فرصة لزيادة الشعور الإنساني بين الزنوج، والواقع أنَّ تأويل سلوك «الآخر» غير الغربي، وثقافاته ودياناته وعلاقاته الاجتماعية، شائع في خطاب الثقافة الغربية، ويندرج بوصفه مظهراً من مظاهرها القارة. وهو ما لمسناه في الفقرة السالفة في حالة هنود «العالَم الجديد»، ولمسناه في هذه الفقرة في حالة الأفريقيين، وسنلمسه في الفقرة الآتية في حالة «الشرقيين».

6- الشرق السحري ولعبة المجاز:

6-1- الشرقي: المُبصِر الأعمى:

تتشكَّل صورة «الشرق» في خطاب هيغل بوصفها مجازاً كبيراً، والنظر إلى «الشرق السحري» على أنّه «مجاز» متركِّب من الخيال والخُرافة والأسطورة والتأمُّل أمرٌ معروف، وقد ثبَّت أركانه «الاستشراق» في المخيّلة الغربية. وهيغل، الذي يخضع خطابه لمؤثِّرات الاستشراق وموجهاته ومحدداته، لا يشذّ عن القاعدة العرفية التي أُنتِج الشرق طبقاً لإجراءاتها. وما

(1) أمبو، أحمد مختار، تاريخ إفريقيا العام، التمهيد الذي وضع مقدمة للأجزاء الثمانية.

إن يقترب من الشرق حتى يبدأ بداية مجازية توافِق طبيعة الصورة التي يرغب في أن يظهر الشرق بها. فيقول: إنَّ الشمس تبزغ من الشرق، ولكن الضوء ليس إلا وجوداً مشتملاً على ذاته؛ أي يوجد بوصفه فردية في الشمس. وكثيراً ما يصوِّر الخيال لنفسه مشاعر رجل أعمى يجد نفسه «فجأة» وقد أصبح مبصراً، فيشاهد البريق الذي يشعّه ضوء الفجر، كما يشاهد الضوء المتزايد، والتألُّق المتوهِّج لطلوع الشمس. إنَّ أول شعور له هو نسيان شخصيته الفردية في هذا السناء المطلَق؛ أي الدهشة التامة. لكن عندما ترتفع الشمس تقُل هذه الدهشة؛ إذ يدرك الأشياء المحيطة به، ومنها ينتقل الفرد إلى تأمُّل أعماق وجوده الداخلي. وبذلك يحدث التقدُّم نحو إدراك العلاقة بينها. ومن ثمّ ينتقل الإنسان من التأمُّل الساكن إلى النشاط الإيجابي، وعند نهاية النهار يكون الإنسان قد شيَّد بناء أُسُسه في أعماق شمسه الداخلية. وهو حين يتأمَّل في المساء هذه الشمس الداخلية يقدِّرها أعلى بكثير من الشمس الخارجية الأصلية؛ لأنه الآن يجد نفسه في علاقة واعية مع روحه، وهي لهذا السبب حرة[1].

إذا توقَّفنا قليلاً لتفكيك عناصر هذه «الصورة المجازية»، فإنَّ مفهوم هيغل للتاريخ يتجلَّى من خلالها، وتظهر «المرحلة الشرقية» في مَسار النشاط العقلي البشري؛ فالشرق شلال ضوء شمسي، أمّا «الشرقي» فهو ذلك «الأعمى» الذي وجد نفسه «فجأة» مبصراً. فراعه بريق الضوء، واستبدَّت به الدهشة، فنسيَ شخصيته الإنسانية الفردية، وظلَّ يتأمَّل شلال الضوء في دهشة وتعجُّب، حيث غابت عنه نفسه والأشياء المحيطة به. فـ«وجوده» هنا يتحدَّد فقط بالاندهاش الذي يربطه بمنظر الضوء المتألِّق. وعليه يمثّل «الشرقيون» المرحلة البدئيّة في كلّ تاريخ؛ مرحلة الطفولة التي تُذهَل بالعالَم الخارجي، وتقع أسيرة ذهولها. وهي غير قادرة على فَصل ذاتها ومعاينتها؛ لأنّها منشبكة مع ذلك العالَم في علاقة اندهاشية محت إحساسها بفرديتها. وما إن ترتفع

(1) هيغل، العقل في التاريخ، 1: 188.

الشمس حتى تقل الدهشة، فيبدأ الإنسان التخلُّص من سطوة انفعاله ودهشته، فيدرك الأشياء المحيطة به، ويدرك نفسه. وتمثِّل هذه الصورة في التاريخ «المرحلة الإغريقية-الرومانية»؛ إذ فيها ينتقل الإنسان من «التأمُّل الساكن إلى النشاط الإيجابي». وتنتهي هذه المرحلة عند نهاية النهار؛ إذ تبدأ مرحلة الإنسان الواعي تماماً بفرديّته وحريته، والذي أفلح في خلق «شمس داخلية» خاصّة به هي أهم بكثير من «شمس الطبيعة»؛ إنها «شمس الوعي الداخلي»، التي تشع بالحرية على الكون بأجمعه، مثلما تضيء أعماق الإنسان. تمثِّل هذه الصورة «المرحلة الجرمانية»؛ حيث تتركَّز خلاصة الفكر الإنساني في غرب العالَم.

6-2- ثبات الجوهر الصيني:

الشرقي إذاً، في خطاب هيغل، ما هو إلا أعمى وقد أبصر فجأة، فحُكِم عليه إلى الأبد بأن يظلّ مندهشاً بالصورة العجيبة للضوء الذي داهمه، فشلَّ قدراته، من حيث إنه لم يكن متوقِّعاً هذه المفاجأة المذهلة. إنَّ كل ممارسات «العقل» في «المرحلة الشرقية» تتراوح بين تأمُّل سلبي، واندهاش وذهول، وبين انفعال ونزق واستبداد. هكذا قدَّر هيغل بداية العقل «الشرقية»، وهكذا بدأ «تاريخ الإنسان» من لحظة اندهاش سلبية قام بها على نحو مفاجئ «شرقي». والواقع أنَّ فحص أهمية «المرحلة الشرقية»، في نظام هيغل المتدرِّج الصاعد، يثبت أنّها لا تعدو أن تكون بداية إجرائية، شأنها في ذلك شأن كلّ بداية؛ لأن هيغل حكم على «الشرقي» بالثبات والسكون والذهول الدائم. ولهذا يستخدم صيغة الأمر والمصادرة، حينما يبدأ برسم تاريخ العقل، قائلاً إنَّ التاريخ ينبغي أن يبدأ في آسيا، في أقصى الشرق الآسيوي؛ حيث الصين التي يجب أن يبدأ بها التاريخ، وأول حكم يصدره بحَق الصين هو «ثبات الجوهر الصيني»؛ فهي باقية على حالها منذ فجر التاريخ إلى الآن دون تغيير، وعلَّة ذلك أنَّ «التعارُض بين الوجود الموضوعي والحرية الذاتية غير قائم فيها»، ولهذا «استبعد كلّ تغيير وبقيت (=الصين) شخصية ثابتة

ساكنة تعاوِد الظهور باستمرار لتحلّ محلّ ما كان ينبغي أن نسمِّيه تاريخاً حقيقياً»[1].

تتخلَّل الصورة، التي يضعها هيغل للصين، مجموعة من الأمثلة التي تختزل الصين في النهاية إلى نمط يطابق الهيكل العام للمرحلة الشرقية عموماً. وتلك الأمثلة المنتقاة من مشهد تاريخي عريق وواسع توظَّف في اتجاه معين، لإثبات فرضية هيغل حول السكون والخمول الذي يتَّصف به الشرقي، ويخلص إلى أنَّ «شخصية الشعب الصيني في جوانبها المختلفة، والسِّمة التي يتميَّز بها، هي أنه كان بعيداً عن كلّ ما يتعلق بالروح؛ أي عن الأخلاقيات الحرة، الذاتية منها والموضوعية، وعن الوجدان، عن الجانب الباطني للدين والعِلم والفَن الجدير حقاً بهذا الاسم. وإذا كان الإمبراطور يتحدَّث إلى الشعب باستمرار بجلال ورقَّة وعطف أبوي، فإنَّ الشعب ليس لديه عن نفسه إلا أسوأ مشاعر الذاتية، فهو يعتقد أنّه لم يولَد إلا ليجر مركبة السلطة الإمبراطورية. ويبدو لأفراد الشعب العِبء الذي ينوء به كاهلهم، وكأنّه قدَرهم المحتوم، ولا يبدو لهم أمراً مزعجاً أن يبيعوا أنفسهم كعبيد، وأن يأكلوا خبز العبودية المُر، أمّا الانتحار، كعملية انتقامية، والتخلي عن الأطفال وتركهم في العراء فهي عادات مألوفة، وأشياء تحدث يومياً، وتدل على مبلغ ضآلة الاحترام الذي يكنُّونه لأنفسهم كأفراد وكبشر بصفة عامة»[2].

هيغل في اختزاله الصينيين إلى هذه الصورة السلبية يوقِف مسار التاريخ الذي يؤمن هو بتطوُّره، ويستعيد صورة مشوَّهة للصين أشاعتها المعلومات المبتسرة عن هذه البلاد منذ أيام الرومان؛ فقد كان التصوُّر الروماني أنّ الصينيين مجموعة بشرية غريبة الأطوار والعادات، وهم لا يعرفون الحرب والسلاح، ويعمِّر الفرد فيهم مئتي سنة. وقد دمجت هذه المعلومات المضلِّلة

(1) هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ: العالَم الشرقي، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة، القاهرة، 1986م، 2: 61.

(2) المصدر نفسه، 2: 95-96

بالأخبار المتناثرة التي أوردها الرحّالة ماركو بولو (وهو بالمناسبة أحد مصادر هيغل عن الصين كما يشير إلى ذلك) تلك الأخبار التي أشاعت في الغرب، منذ القرن الثالث عشر، تصوُّراً سحرياً عن الصين. منها ما أورده بولو من أنَّ قبلاي خان كان يصدِر أوامره اليومية للشمس بأن تُشرِق[1]، وغير ذلك كثير ممّا دخل في تضاعيف خطاب هيغل، فأنتج صورة رغبوية للصينيين.

6-3- الهند: مملكة الحلم الأبدي والتورُّط الماركسي:

الهند هي الأخرى تنتظم في مخيلة هيغل بوصفها لوحة رومانتيكية ملتبسة المكونات وغير واعية بذاتها، إنّها مثال السكون والجمود المقدَّر له أن يظلّ على حالة لا تغيير فيها، وكأنّها لوحة منتزعة من المشهد العام لغياب الوعي البشري. إنّها «بلد الشوق والحنين، لا تزال تبدو أمامنا بوصفها مملكة العجائب، عالَماً ساحراً جذاباً». وإذا كانت الصين تخضع للمبدأ الأبوي البطريركي، الذي «يحكم شعباً من القاصرين، الذين يقوم القانون المنظم والإشراف الأخلاقي للإمبراطور بالنسبة لهم مقامَ قرارهم الأخلاقي»، فإنَّ الهند صورة مكتملة لمثالية الوجود المعبَّر عنه بخيال يفتقر إلى التصوُّرات والمفاهيم المحددة؛ لأنها تنتج كلّ شيء على أنه خيال محض لا ينطوي على معرفة معيَّنة. والفكرة التي يمكن بصعوبة استخراجها من ذلك الخيال ما هي إلا ملازم عرضي، وإذا مُخِّضت تلك التصوُّرات الخيالية، فلا تنتج منها إلا صورة شاحبة لإله في غمرة أحلامه، ولا يمكن إرجاع تلك الأحلام إلى ذات فردية واقعية لها شخصيتها المميَّزة والمحدَّدة، إنّما هي أحلام تحيل على الروح المطلَق غير المحددة والهائمة في ضباب التخيُّلات.

الهند كما يراها هيغل تعيش حالة حلم متصلة، ويصعب الحديث فيها عن حرية أخلاقية باطنية، فالتميُّزات السائدة هي فقط تلك الخاصة بالأعمال والطبقات، بسبب ما يصطلح عليه بـ «الطبقات المقفلة»، التي لا توفِّر أية

(1) عوض، لويس، ثورة الفكر في عصر النهضة الأوربية، ص8، 16.

إمكانية لتحقيق أيّ نوع من الحرية الذاتية. وهذا يؤدي إلى أنَّ الوضع الأخلاقي عند الهنود من «أكثر الأوضاع انحطاطاً وفساداً»، فـ«الخداع والمَكر هما الخاصيتان الأساسيتان للرجل الهندي، فالغِش والسرقة والسلب والاغتيال، هي بالنسبة له أمور عادية مألوفة تكمُن في عاداته وأعرافه». وعلى هذا، تُظهِرُ التقارير الإنجليزية، التي يعتمد عليها هيغل، الهنودَ على أنّهم «طماعون، مخادعون، شهوانيون».

هذه التمظهُرات البشعة إنّما هي تجلّيات للروح الهندي، الذي يصفه هيغل بأنه «حالة ذهنية حالمة، وتصوُّر خيالي؛ أي وجود ذائب عارِض من الذات. والموجودات تنحلُّ أمامه إلى صوَر غير حقيقية وإلى أمور لا حدود لها». فالحياة الهندية إن هي إلا «خرافة»؛ لأنّ «كل شيء عند الهندي أحلام وعبودية لهذه الأحلام. فحالة الفناء؛ أي التخلي عن كلّ عقل وكل أخلاق ذاتية لا يمكن أن تأتي إلى شعور إيجابي ووعي بذاتها إلا بوساطة الغلو في خيال جامح لا حَدّ له، حيث تجد راحة واستقراراً، مثل الروح القفر، ولا تستطيع أن تُدرِك نفسها، ولكنّها لا تجد المتعة إلا على هذا النحو، وذلك مثل إنسان منحطّ دائماً جسماً وروحاً، يصبح وجوده غامضاً، فيجد كلّاً مملّاً لا يُطاق، فينساق عن طريق الأفيون فقط إلى خَلق عالَم من الأحلام، وإلى خَلق النعيم الهذياني»[1].

الصورة المتكسِّرة من الداخل للهند كما رُسمت أغرت كثيراً من المفكرين والفلاسفة للتورُّط في أحكام اختزالية تنفي عن جنس الهنود أيّة خصيصة إنسانية واعية. وإلصاق خاصية الحلم الأبدي فيهم، كما ظهرت في خطاب هيغل، يدلّ على شحّ النظرة الموضوعية تجاه الآخر، والانطلاق من علٍ لمعاينة الآخر على أنّه نمط جاهز للوصف دون الحاجة إلى الاقتراب إليه، وفحص ديناميكيته الذاتية الداخلية، والهروب إلى الأمام تجنُّباً لبَيان

(1) هيغل، العالَم الشرقي، 2: 124.

العجز في تقديم تحليل موضوعي مهما كانت أحكامه. ولا يتفرَّد هيغل في ذلك، إنّما ينتظم في هذه الرؤية مفكِّرون آخرون؛ فماركس يكتب، في منتصف القرن التاسع عشر، عن الهند مستعيداً على نحو شديد الصلة ماهية الرؤية الهيغلية.

وإذا كان هيغل يرى أن العقل الغربي هو القادر على اختراق سكون الآخر، فإنَّ ماركس يرى في التورُّط الإنجليزي في الهند «أداة تاريخية» لتغيير البنيات الاجتماعية في ذلك الشرق الغاطس في الظلم والاستبداد. ومع أنّ ذلك التغيُّر قد يسبِّب انكسارات وجروحاً، فإنَّ مسار التقدُّم واطّراده وحتميته يفرض أن تتهدَّم التشكيلات المعيقة لذلك التقدُّم، لينطلق العالَم في مساره الصاعد دون عثرات. يقول ماركس: «مهما تكن رؤية هذه الكوكبات من التنظيمات الاجتماعية البطريركية النشيطة والمسالِمة جارحةً للشعور الإنساني، وهي تتفكَّك وتنحلُّ إلى عناصرها الحركية، ويُلقى بها إلى بحر من الآلام والعذابات، بينما أعضاؤها الفرادى يفقدون في الوقت نفسه شكل حضارتهم القديم، ووسائط معيشتهم، فإنّه يجب أن لا ننسى أن هذه المجموعات القروية الرعوية، رغم مظهرها المسالِم وغير المؤذي، قد كانت على الدوام الأساس المتين الذي ينهض عليه الطغيان الشرقي، وأنها حصرت الذهن البشري ضمن أضيق نِطاق ممكن، محوِّلة إياه إلى تلك الأداة الليِّنة للتطيُّر، مستعبدة إياه لقواعد تقليدية معترَف بها، حارمة إياه من كل عظَمة ومن جميع الطاقات التاريخية... صحيح أنَّ دوافع إنكلترا، حين فجَّرت الثورة الاجتماعية في هندستان، لم تكن سوى أحط المصالح وأسفهها، ولكن ذلك ليس بيت القصيد. إنَّ بيت القصيد هو ما إذا كان في مقدور الجنس البشري أن يحقِّق مصيره دون ثورة أساسية في الحالة الاجتماعية السائدة في آسيا؟ وإذا كان الأمر كذلك، فقد كانت إنكلترا، كائنةً ما كانت جرائمها، الأداة غير الواعية التي استخدمها التاريخ في إحداث تلك الثورة»[1].

---

(1) ماركس، إنجلز، في الاستعمار، دار دمشق، دمشق، ص41-42.

ينبغي قراءة نَصّ ماركس على أنه ينطوي على مقاصد مزدوجة وأحياناً متناقضة، ماركس هنا يماثل هيغل، فهو يختزل الحقيقة التاريخية ويطمس أهميتها في سبيل إثبات صحة التصوُّر النظري العام؛ فهو ينطلق من الفكرة التي أشاعها منهج الوحدة والاستمرارية القائلة بغائية التاريخ واطراده، وبما أنَّ ماركس يؤمن بمضمون تلك الفكرة، وتعد فلسفته أكثر تجلياتها وضوحاً في تفسير حركة التاريخ والمجتمع من مرحلة معينة إلى نهاية محددة، فإنّه سيسوغ أي فِعل يُسهِم في تحقيق تلك الفكرة. إنّه يتَّفق مع هيغل على سكونية العالَم الهندي وثباته، ويشاركه أنه بحاجة إلى أن يُخترق لبَث الحيوية فيه، واستبعاد النسيج الحلمي الذي يسبح فيه. ويرى أنَّ السبيل الوحيد لتهديم تشكيلة السكون هو «ثورة اجتماعية». ولما كان السكون استبدَّ بالهند، فإنَّ دخول قِوى استعمارية أجنبية مثل إنكلترا يُعَدّ عملاً مسوغاً باعتباره آلة تدشّن الطريق للمسار الغائي الذي يسلكه التاريخ. وبما أنَّ أي تدخُّل سيحدث تغيُّرات مؤلمة وجارحة للشعور، فإنَّه لا بد من قبول هذه التضحية الصغيرة من أجل تحقيق الهدف الأكبر للبشرية، وهو إزالة أحد عوائق تقدُّمها والتسريع في تحقيق التقدُّم المنشود، فكلّ فِعل طارئ (كالجرائم الإنجليزية، والمصالح المنحطَّة) يُغتفر إزاء الوصول إلى هدف نبيل. ماركس يوارب في خطابه، فهو يسعى لامتصاص النقمة المنتظَرة التي سيثيرها، وذلك من خلال تصوير الآلام الناتجة عن التدخُّل الإنجليزي في الهند، قبل أن يعلن أنّ ذلك جزء من هدف تاريخي سامٍ، والنتيجة أنه لا بد من تهديم النَّسق الثقافي والاجتماعي، الذي يحول دون اطراد التاريخ، بمعولٍ إنجليزي.

ويذكِّر هذا النص بآخر لهيغل سبق أن وقفنا عليه فيما يخص أفريقيا، وفيه يقرر أنّ تجارة الرقيق الغربية كانت فرصة لزيادة الشعور الإنساني بين الزنوج، فالنصان متماثلان في المضامين المترشِّحة عنهما؛ إذ هما يسوغان فعلاً لا أخلاقياً بحجّة أنه يبرهِن على صدق منظورهما الفلسفي. ومن المفيد أن نردف نَصّ ماركس بنَص آخر يحذو حذوه تماماً وهو لـ إنجلز، ويظهر

التماثُل بينهما تماماً، حيث إنَّ كلاً منها يطابق الآخر غاية المطابقة، وكأنّهما يصدران عن كاتب واحد، ولا يختلفان إلا في أنَّ الأول يكتب عن الاحتلال الإنجليزي للهند، فيما يكتب الثاني عن الاحتلال الفرنسي للجزائر، وقد كُتِبا في حقبة واحدة من تطوُّر الفكر الماركسي، الذي يُعَد ماركس وإنجلز معاً أصحابه الأكثر شرعية (نَص ماركس عن الهند كُتِب عام 1853م، وكُتِب نَص إنجلز حول الجزائر في عام 1847م). يقول إنجلز: «إنَّ فَتح الجزائر واقعة مهمة وموائمة لتقدُّم الحضارة، وما كانت قرصنات الدول البربرية لتتوقف إلا بفتح تلك الدول (=الجزائر). وبعد كلّ حساب إنَّ البرجوازي المعاصر، مع الحضارة والصناعة والنظام والأنوار التي يحملها على كلّ حال، لأفضل من الولي الإقطاعي، أو اللصّ قاطع الطريق ومن الطور الهمجي في المجتمع الذي ينتميان إليه»[1].

تحليل نصَّي ماركس وإنجلز حول الهند والجزائر يكشف أنهما يُرجعان للرجل الأبيض، الذي يمثله في الحالة الأولى الإنجليزي، وفي الحالة الثانية الفرنسي، مهمّة نشر الحضارة وإحداث الثورة المنتظرة، وأنّهما، في المقابل، يختزلان الهند والجزائر إلى طورين تاريخيَّين بدائيَّين معارضيْن بأنساقهما الثقافية والاجتماعية (=التنظيمات الاجتماعية البطريركية القروية الرعوية في الهند، والولي الإقطاعي، واللص قاطع الطريق في الجزائر) لحتمية التطوُّر والتقدُّم. وفي ضوء ذلك يُسوِّغ أيُّ عمل، حتى ولو كان احتلالاً استعمارياً، القضاءَ على تلك الأنساق المختلفة؛ لأن ذلك، بحسب تعبير إنجلز، يوائم تقدُّم الحضارة، وبتعبير ماركس يندرج في أسباب الثورة. نريد من كلّ هذا تأكيد أنَّ كثيراً من المفكِّرين، الذين يُدرجون عادة على أنّهم «أصحاب فلسفات إنسانية عظيمة» (وقد اخترنا للتمثيل هيغل وماركس وإنجلز) لم ينجوا من النظرة العِرقية المتعصِّبة والضيقة، ونظروا إلى الشرق

(1) ماركس وإنجلز، الماركسية والجزائر، دار الطليعة، بيروت، 1978م، ص14.

من منظورات استشراقية، أنتجت الشرق على أنه عالَم ثابت ونمطي. ويُثار جدَل حول الماركسية في هذا الموضوع، فماركس نفسه لم يتحفّظ على الاجتياحات الأوربية للشرق باعتبار أنّها تفضي إلى دمار البنى التقليدية القائمة، والتي تحول دون أن يأخذ التاريخ مجراه الطبيعي. ومن هذه الناحية أشاد بالجانب الإيجابي للتوسع الاستعماري في الشرق[1].

حول هذا الموضوع المثير للجدل اندلع سجالٌ بين إدوارد سعيد وصادق جلال العظم، ذهب الأول إلى أنَّ ماركس في رؤيته للشرق كان منساقاً وراء الصورة النمطية التي شكَّلها الاستشراق إلى الحدّ الذي ذهب فيه إلى أنَّ الشرقيين يتَّصفون بالعجز، وهم غير قادرين على تمثيل أنفسهم، وتدعو الحاجة إلى أن يظهر مَن يمثِّلهم[2]. فيما ذهب الثاني إلى أنَّ الاستشراق لم يؤثِّر في ماركس، إنّما هو قام بتفسير التحرُّكات التاريخية الكبيرة من خلال القِوى الصاعدة، والصراعات الاجتماعية، والتنافُرات الاقتصادية، والتناقُضات المصلحية، والحركات السياسية، والنزاعات الطبقية، والشخصيات القيادية؛ إذ كان ماركس يُضفي على هذه العناصر دوراً مزدوجاً هو دور أدوات التدمير ودور الإحياء في الوقت نفسه[3]. إلى ذلك ذهب غويتسولو إلى أنَّ الماركسية عمّمت، فيما يخص الشرق، الصورة النمطية المعروفة في الغرب عن الشرق بفِعل الاستشراق، دون أن تتمكَّن من تقدير أثر البنيات الفاعلة في الشرق مثل الدين والقرابة، فـ «نصوص ماركس وإنجلز حول ما يُسمَّى اليوم "العالَم الثالث" مشبعة بالفِعل بصوَر نمطية صنعها المستشرقون الفرنسيون»[4].

(1) أمين، سمير، ما بعد الرأسمالية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992م، ص240.

(2) سعيد، إدوارد، الاستشراق، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1984م، ص54.

(3) العظم، صادق جلال، ذهنية التحريم، دار رياض الريس، لندن، 1992م، ص43.

(4) غويتسولو، خوان، الاستشراق الإسباني، ترجمة كاظم جهاد، بيروت، ص145.

البراهين النصية الماركسية حول الشرق لا تترك مجالاً للاجتهاد في هذا الموضوع، مع الأخذ في الاعتبار أنَّ تلك النصوص تندرج في سياق منظور فِكري-فلسفي يسعى إلى تقديم تفسير لموضوع تاريخي خاص بقانون الحتمية التاريخية، وهو القانون الذي يحكم الفلسفة الهيغلية والماركسية على السواء، إلا أنّ الآثار المترتِّبة على الاختزال الذي ينتج عن تلك التحليلات سيجعلها تندرج -لا محالة- في صلب الفكر المتعصِّب والمتمركِز حول نفسه. وماركس كان له أكثر من موقف في موضوع الشرق، وفي كلّ تلك المواقف كان يصدر عن رؤية تفترض ثنائية متناقضة: شرق خامل وتقليدي وغرب حيوي وثائر، الأول طوَّر منظومة بنى وقيَم تحول دون أن تنتظم الإنسانية في مسارها الحتمي، والثاني طور منظومة بنى وقيَم تدفع بالإنسانية إلى ذلك المسار. والطريف أن ماركس عَدَّ القسطنطينية الحَد الفاصل بين الشرق والغرب، أو «الجسر الذهبي المنصوب بين الشرق والغرب». فبقاء القسطنطينية (عاصمة الدولة العثمانية في القرن التاسع عشر) يعني بقاء الاستبداد، واستسلامها يعني فتح الطريق أمام الحضارة الغربية، تلك الحضارة التي يقول ماركس إنّها «كالشمس لا تستطيع أن تستكمل دورتها حول العالَم دون أن تمرّ في هذه النقطة»[1].

وقفنا على المساهمة الماركسية فيما يخصّ الشرق؛ لأنَّ موضوع الهند هو الذي فجَّر هذه «القضية الخلافية». والحقيقة أنَّ الخلاف نشأ حول هذا الموضوع ليس لأنَّ ماركس وإنجلز لم يختزلا الشرق إلى صورة توافق تماماً الصورة المبتسَرة التي أشاعتها الأدبيات الاستشراقية، فهذا الأمر ثابت من النصوص التي أوردناها من قبل. إنّه نشأ حول غاية المساهمة الماركسية في هذا الموضوع، ففيما يرى فريق أنَّ ماركس كان يجاري آلية الفكر الغربي في تركيب صورة مشوِّهة للآخر، دون السعي لتفحُّص حقيقة العناصر المكوِّنة

(1) ماركس، المسألة الشرقية، دار الحداثة، بيروت، 1980م، ص126.

للصورة الحقيقية، يرى فريق آخر أنَّ ماركس إنّما كان يقوم بعملية تفسيرية لمسار ظاهرة التقدُّم البشري، وأحكامه هنا تكتسب دلالتها من السياق العام لفكرة التطوُّر. ولا يُراد إصدار حُكم قيمة مباشر في موضوع الشرق والشرقيين.

6-4- فارس: بذرة زرادشت التاريخية:

قرَّر هيغل أنّ فارس هي ميدان الارتباط بالتاريخ؛ ذلك «أنَّ الفرس هم أوّل شعب تاريخي»، وفارس على نقيض الصين والهند تماماً. ففيما تظلّ الصين والهند على سكونهما تديمان الوجود الطبيعي الخامل منذ القِدَم إلى الآن، فإنّه في فارس يظهر التاريخ، بسبب ذلك النور الذي يُشرق لذاته، ويضيء ما حوله؛ لأنّ نور زرادشت ينتمي إلى عالَم الوعي أو الروح، وهي محكومة بعلاقة متميِّزة عن ذاتها. إذاً إنَّ مبدأ التطوُّر يبدأ بتاريخ فارس، ومن ثَمَّ إن ذلك يشكِّل البداية الحقيقية لتاريخ العالم؛ لأن الاهتمام العام للروح في التاريخ هو بلوغ المحايثة اللامتناهية للذاتية ووصول النقيض المطلَق إلى التوافُق أو الانسجام الكامل[1].

إنَّ «المبدأ الفارسي» تتجلَّى فيه الوحدة إلى درجة أنها تتميَّز عن مجرَّد ما هو طبيعي. إنها النور المجرَّد البسيط الذي هو، في حقيقة الأمر، نقاء الروح؛ أي هو الخير، وهو نوع من السمو والتحرُّر مما هو طبيعي. بعبارة أخرى يحقَق هذا المبدأ علاقة بالخير المجرَّد الذي يرمز إليه النور، بوصفه شيئاً موضوعياً يقبله بإرادته، ويحترمه ويعمل به، ويستطيع الجميع الاقتراب إليه، والذي يمكن أن يصل فيه الكلّ إلى مرتبة القداسة. وعليه تصبح الوحدة، لأول مرة، مبدأ وليس رابطة خارجية لنظام بغير روح، وبما أنَّ كلّ إنسان يشارك بنصيب في هذا المبدأ فإنّه يحقِّق للمرء قيمة ذاتية[2].

(1) هيغل، العالَم الشرقي، 2: 125.
(2) المصدر نفسه، 2: 147.

قصد هيغل بـ «فارس» كل تلك الشعوب التي تستوطن مناطق مترامية الأطراف تشمل بلاد الشام، والعراق، ومصر، وأرمينيا، وآسيا الصغرى، وإيران، وتندرج الحضارات الأشورية، والبابلية، والميدية، والمصرية، وجميع الحضارات التي عُرفت في هذه المناطق تحت هذه التسمية، إلا أنَّ هيغل يتجاوز خصب التنوُّعات والاختلافات في هذه الحضارات المتعاصرة أو المتعاقبة، ويغلِّب العنصر «الفارسي» المحض اعتماداً على تعاليم زرادشت، فيؤكِّد أنّ الروح الفارسي على خِلاف الروح الصيني والهندي ينبثق من الوحدة الجوهرية للطبيعة، ثمّة هنا خلوّ تام من المضمون لم يحدث فيه الانفصال والتمايُز؛ حيث لا نجد للروح بَعدُ وجوداً مستقلاً لذاته يتخذ وضع المقابلة للموضوع، و«شعب فارس» بلغ مرحلة الوعي، فلا بدّ أن تتخذ الحقيقة المطلَقة شكل الكلية؛ أي شكل الوحدة التي اتخذت موضوعاً، فأصبح روح فارس هو الوعي بماهية هذا الوجود الكلي. الديانة الفارسية ليست عبادة أوثان، وإنّما عبادة الكلي لذاته، وهيغل يقصر هذا الوصف على شعب «الزند» فقط الذي يمثّل عنده «العنصر الروحي الأعلى في الإمبراطورية الفارسية». أمّا الآشوريون والبابليون، الذين يدرجهم ضمن فارس، فإنّهم يمثلون «العنصر الخارجي»؛ أي عنصر الثروة، والترف، والتجارة. ومع أنّ الإمبراطورية الفارسية امتدّت للسيطرة على أُمم كثيرة، إلا أنّها «تركت لكلّ أمَّة طابعها الخاص».

ويفصِّل هيغل في أحوال «المحميَّات الفارسية»؛ مثل سورية ومصر، فيقول عن الأولى، ويعالج ضمناً ما يتصل بالبابليين، والفينيقيين، إنّ أبرز ما تتصف به حضاراتها هو اتصالها الشديد بالطبيعة. أمّا «اليهود» فقد تقدَّموا خطوة فتخلَّصوا بذلك من تحديد الطبيعة، وانتقلوا بدلالة «العهد القديم» إلى النتاج الخالص للفكر؛ إذ يظهر التصوُّر الذاتي في مجال الوعي، ويطوِّر الجانب الروحي نفسه بشكل حادّ ضد الطبيعة، وضد الاتحاد معها، وقد تجلَّى ذلك من خلال «يهوه» الذي هو الواحد الخالص[1]. وعلى الرغم من

---

(1) المصدر نفسه، 2: 180.

ذلك يتّسم تاريخ اليهود بالانغلاق، ويفسده نقص الثقافة وظهور الخرافة، كما أنَّ المعجزات تُعدّ سمة مفسدة لتاريخ اليهود؛ لأنه طالما أن الوعي العيني ليس حراً، فإنّ عينية الإدراك لا تكون حرة هي الأخرى. صحيح أنّ الطبيعة لا تؤلَّه لكنّها لم تُفهَم بعد.

خلص هيغل إلى أنّ الجوهر التاريخي لفارس هو الذي أدَّى إلى زوالها، فلم تبقَ منها إلا الأطلال. ولما كانت مصر، بحسب تقسيم هيغل، جزءاً من فارس، فإنّ مصر هي التي قامت بتوحيد العناصر التي كانت متناثرة في المملكة الفارسية. وفي هذا السياق يُعدّ أبو الهول رمزاً للروح المصري، فالرأس البشري الذي يبرز من خلال جسم الحيوان يعرف الروح على نحو ما تبدأ في الانبثاق من جانب الطبيعة، منتزعة نفسها من هذا الجانب، ومتأمِّلة ما حولها من حرية دون أن تحرِّر نفسها تماماً من القيود التي فرضتها عليها الطبيعة. والصروح التي لا نهاية لها، التي خلفها المصريون، نصفها تحت الأرض ونصفها الآخر في الهواء، والأرض المقسَّمة إلى مملكة للحياة ومملكة للموت، كلّ ذلك يكشف أن الروح تشعر بأنها مكبوتة وبأنها تعبِّر عن نفسها في إطار حسِّي فقط. تاريخ مصر مملوء بأعظم قَدر من المتناقضات، فلقد اختلط الجانب الميثولوجي بالجانب التاريخي.

وكان القدماء ينظرون إلى مصر بسبب تنظيماتها الحكيمة على أنها نموذج لوضع أخلاقي حقيقي، فهي مثَل أعلى على غِرار المثَل الأعلى الذي حقَّقه فيثاغورس في جماعته الصغيرة المنتقاة، والذي تخيَّله أفلاطون بطريقة أكبر، وعلى نطاق أوسع. ولكن في المُثُل العليا، التي من هذا الطراز، لا يوضَع اعتبار للعاطفة. إن الدين المصري ينطوي على ظواهر مدهشة وعجيبة، فهو خلاصة دمج العنصر الأفريقي بالنقاء الشرقي في البحر الأبيض المتوسِّط. ولكن بهدف تحقيق موضوع ذاتي، إنّها المتانة الأفريقية مع الدافع اللانهائي للتحقُّق الموضوعي في ذاته. لكن الروح لا تزال تحمل على جبهتها عصابة حديدية إلى درجة أنّها لا تستطيع أن تصل إلى وعي ذاتي حُرّ لماهيتها في

الفكر، وإنما تنتج ذلك فقط على أنه مشكلة أو عمل واجب، وعلى أنه لغز لوجودها[1].

الروح المصري منكفئ على نفسه ضمن حدود تصوُّرات جزئية، ومنحدر حتى درجة حيوانية في تصوُّراته، إلا أنّه يحاول الخروج من هذا الطوق، من صورة جزئية إلى أخرى، ولم يحدث أن ارتفع هذا الروح إلى مرتبة الكلي. فهو روح أعمى، وما ينبغي عليه عمله هو أن يدرك الكلي الحرّ في ذاته. ذلك ما عجز عنه الروح المصري، ولم يكن ممكناً لأحد القيام بهذه الخطوة الجبارة إلا اليونانيون بسبب الروح الحرة المرِحة لديهم. لقد أُنجزت المهمة على خير ما يرام في أرض الإغريق، وما عجز الروح المصري عن تحقيق ذلك إلا لأنه جزء من الروح الشرقي الذي يظلّ في أساسه يقوم على مبدأ دمج الروح بالطبيعة. ذلك الفصل أنجزه اليونانيون، وسلم هؤلاء صولجان السلطة والحضارة للرومان، والرومان أوصلوا كلّ هذا للجرمان[2].

7- التمركُز العِرقي: منظومة القيَم وتدمير الأنساق الثقافية:

طبقاً للنظام التراتُبي الذي وضعه هيغل (وغيره من أصحاب نظرية التمركُز العِرقي) للشعوب، ثمّة حَد فاصل بين نمطين من بني الإنسان: نمط دوني ومنحط ووضيع لا معنى لحياته؛ لأنّ تلك الحياة فِعل غير تاريخي، ونمط متفوِّق وذكي ورفيع وسامٍ، وهذا الأخير ينبغي أن يُنسب إليه الفضل في إعلان ولادة التاريخ الإنساني؛ لأنّه انفصل عن الطبيعة العمياء، وبدأ وعيه بها وبنفسه يظهر إلى الوجود. يندرج في هذا النمط عِرق متَّصل بكل تنوُّعاته يبدأ باليونان، فالرومان، فالجرمان، الذين هم زبدة مخاض التاريخ. أما النمط الأول، فيتركَّب من أعراق بدائية، لم يأتِ هيغل على ذِكر بعضها مثل سكان الأمريكيتين الأصليين، باعتبار هشاشتهم، وذكر الأفريقيين في سياق

(1) المصدر نفسه، 2: 198.
(2) المصدر نفسه، 2: 216.

قدح مفعَم بالتعصُّب (باستثناء أفريقيا الشمالية، التي يسميها «أفريقيا الأوربية»، ويقول: كان من الواجب ربط هذا الجزء من أفريقيا بأوربا، ولا بد بالفعل من أن يرتبط بها، ولقد بذل الفرنسيون أخيراً جهوداً ناجحة في هذا الاتجاه. فهو يبدو متجهاً نحو أوربا)[1].

وحينما وصل إلى ذِكر الآسيويين، قام بتصنيفهم إلى صينيين وهنود من جهة، وفُرس من جهة أخرى (=كل الأقوام التي تندرِج ضمن الحضارة الفارسية). ونفى إمكانية أن يرتبط الصينيون والهنود بالتاريخ، إنما ظلوا يديمون الوجود الطبيعي الخامل منذ القِدَم إلى العصر الحديث[2]. والفُرس، الذين هم عنده «أول شعب تاريخي»، لم يُمنحوا هذه الميزة لأنّهم آسيويون، إنّما لأنهم ينتمون إلى «الجنس القوقازي؛ أعني -الكلام لهيغل- إلى العِرق الأوربي، وهم يرتبطون بالغرب، في حين أن شعوب آسيا البعيدة تنفرد بذاتها تماماً. ولهذا إن الرجل الأوربي الذي ينتقل من فارس إلى الهند يلاحظ تبايُناً مذهلاً، فبينما يجد أنه في فارس لا يزال في بيته إلى حدّ ما، وأنه يلتقي بأمزجة أوربية وفضائل وعواطف إنسانية، فإنه بمجرَّد ما يعبر نهر الهند يلتقي هناك بأعظم أشكال التناقُض التي تتغلغل عبر كل السمات الفردية»[3].

وهكذا بخس الفُرس، الذين وضعهم في أعلى سلم الشعوب الدونية، ولم تشفع لهم تاريخيتهم، لأنها من أصل أوربي. إن الجغرافيا، التي أقام عليها هيغل كثيراً من فرضياته في تقسيم الأعراق، لم تدخل هنا عنصراً، إنّما استُبعِدت، واستُبدِلَ بمجد الفُرس النسغ العِرقي الذي يجري فيهم باعتبارهم جزءاً من العِرق القوقازي-الأوربي، إلا أنهم دون اليونانيين والرومانيين والجرمان. لقد هجَّن التقسيم وضعهم، فتمزَّقوا بين أصل جغرافي يشدهم إلى آسيا، وآخر عِرقي يشدهم إلى الغرب. مع الأخذ في الاعتبار الكامل أنّ

(1) هيغل، العقل في التاريخ، 1: 173.
(2) هيغل، العالَم الشرقي، 2: 145.
(3) المصدر نفسه، 2: 144.

مصطلح «فارس» هنا يقصد به هيغل مجموعة الشعوب التي استوطنت إيران، وأرمينيا، والعراق، وسورية، ومصر، وهي إلى جوار الهنود والصينيين أكثر الشعوب فعالية في التاريخ القديم. إنَّ هيغل يمارس لعبة الإقصاء والاستحواذ بطريقة نفعية؛ ذلك أن الحضارات التي أنتجتها هذه الشعوب تشكِّل أحد أهم الموارد والأصول (المسكوت عنها) بالنسبة إلى الحضارة اليونانية، وبما أنّه لا يمكن إقصاء تلك الحضارات، فليس أمام هيغل إلا القول إن الشعوب التي أنتجتها متصلة بالعِرق الأوربي، وهو العِرق الوحيد المؤهَّل لأن يقوم بفِعل مناظر لما قامت به تلك الشعوب، ثمّ مصادرة الفِعل التاريخي والإنساني لتلك الشعوب من خلال ربطهم بعلاقة ضعيفة بالعِرق الرفيع.

ثبَّت هذا المنهج تصوُّراً متيناً في الوعي الإنساني الحديث بخصوص دونية العالَم، وتفوق الغرب. شاع هذا التصوُّر، وأصبح طوال عدة قرون مسلَّمة لا يمكن التشكيك فيها. وضع سلَّم قيَم للأعراق الدونية: يبدأ بالسكان الأصليين في الأمريكيتين، ويمرّ بالأفريقيين، وينتهي بالآسيويين، وبمضيّ الوقت استَبعدَ العنصرين الأولين، ولم يُبْقِ إلا على الآسيويين الذين أخضعهم لسلَّم الدونية: الصينيين أولاً، فالهنود، ثم الفُرس. وشيئاً فشيئاً اختزل تاريخ العالم إلى ثلاث مراحل متصلة بالتقسيم العرقي وتجلياته، فالشرق يُمثّل عصر الآلهة، واليونان عصر الأبطال، والغرب عصر الإنسان عند (فيكو). والشرق يمثِّل عصر الدين، واليونان عصر الميتافيزيقا، والغرب عصر العِلم عند (كونت). والشرق يمثِّل الروح المجرَّد، واليونان المثالية الفردية، والغرب الروح المطلَق عند (هيغل). والشرق يمثِّل الأخلاق والدين العملي، واليونان النظر المجرَّد، والغرب الذاتية المتعالية (الترانسندنتالية) عند هوسرل[1].

أباح هذا التقسيم للعنصر، الذي انتهت إليه كل معطيات التاريخ، أن يمارس كلّ وصايته على الطرف الذي ما زال يتخبَّط بعيداً عن مجرى ذلك

(1) حنفي، حسن، مقدمة في عِلم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة، 1991م، ص142.

التاريخ. ولعلّ من أبرز ما أدّى إليه هذا التقسيم العِرقي أنه دفع الأنساق الثقافية للمجتمعات البشرية، التي تشكَّلت ضمن شروط تاريخية مختلفة، إلى الصدام والمواجهة؛ ذلك أنّ تلك الأنساق لها محمولاتها الذهنية والدينية والاجتماعية الخاصة بها. وما إن يُصار إلى استبدال نسق بآخر حتى يقتضي الأمر تدمير نَسق واستبدال آخر به، يحمل بالضرورة منظومة قيَم مختلفة وغريبة. وهذا ما عبَّر عنه ماركس بـ «الكوكبات من التنظيمات الاجتماعية»، ويقصد بها الأنساق الثقافية بما فيها من تشكيلات اجتماعية لها محمولاتها الخاصة بها. وكنّا رأينا أنّ تلك الأنساق تُهدَّم بحجة أنها معيقة لمسار التطوُّر، ويُصار إلى اصطناع أسباب لا أخلاقية تسويغاً لفِعل معين، كما رأينا أيضاً مع هيغل في موضوع تجارة الرقيق.

ويبلغ التعارُض بين الأنساق أحياناً أقصى مديات الغرابة، حيث تندرج نتائجه الأخلاقية في إطار اللامعقول، من ذلك مثلاً ما يتّصل بالفتح الإسباني للمكسيك؛ فقد كانت المنظومة الأخلاقية عند الأزتيكيين تجعل من الصدق مبدأ أساسياً، لا يمكن مخالفته مهما كانت الأسباب إلى الحدّ الذي سُنَّ فيه تشريع قانوني «يقضي بأن كلّ مَن قال أكذوبة، مهما كانت تفاهتها، يجب جرُّه في الشوارع... حتى يلفظ النفَس الأخير». وكان تطبيق هذا المبدأ من الصرامة حيث إن الأطفال يكبرون وقد اعتادوا على قول الحقيقة دائماً. ويستغل الإسبان الفاتحون بقيادة كورتيس هذا المبدأ لصالحهم بعد أن فهموا فعاليته، وذلك بأن وضعوا خططهم الحربية على منظومة متنوعة من الخِدَع والأكاذيب والحيَل. أما الأزتيكيون فعلى العكس، قاموا بوَضع خطط توافق المبدأ الذي يؤمنون به: مبدأ الصدق. فما إن ينتهي كورتيس من إلقاء خطبة تدعو إلى السلام والوفاق حتى ينهب بعدها مباشرة جنوده القصور الملكية، وما إن يعلن كورتيس قبول هدنة للحوار ووقف الحرب حتى يطلق جنودُه النار على الهنود. وعلى هذه الممارسات وكثير غيرها، نشأت فكرة «الإسباني المسيحي الكاذب». وكانت هذه الفكرة شائعة جداً بعد الفتح ولمدة طويلة،

إلى حدّ ترادفت فيه كلمتا «كاذب» و«مسيحي». وحينما كان الهندي يُسأل عما إذا كان مسيحياً، فكان جوابه «إنني بالفعل مسيحي بدرجة قليلة؛ لأنني أعرف بالفعل الكذب بدرجة قليلة، ويوماً ما سوف أكذب كثيراً، وسوف أكون مسيحياً بدرجة أكبر»[1].

النظرة الدونية للآخر استمدّت مضمونها من إيديولوجيا التفاوُت التي رتّبت جملة فروض لخَفض الآخر وإعلاء الذات. وإذا عدنا مرة أخرى إلى غوبينو الذي صاغ الهواجس والتصوُّرات والتمايُزات العِرقية كما أشرنا، فإنَّ الإيمان بالتفوُّق سيؤدِّي إلى نتائج لا تقف عند اختزال الآخر، إنما تتجاوز ذلك أحياناً إلى الرغبة في القضاء عليه. وكان يجدُّ في إعطاء أساس مادي وواقعي لفكرة تفوق العروق الشمالية، ولاسيما الجرمانية. وهي الفكرة التي كانت الهيغلية قد أقامتها استناداً إلى أُسُس عقلية مجرَّدة، فالعِرق يتضمَّن، في حَد ذاته، تفوُّقاً مادياً ومعنوياً، أمّا الحضارة التي تسعى إلى تحقيق الاندماج بين البشر، وأمّا المذهب الإنساني الذي يعتقد بوحدة هوية الأذهان، فهما علامة من علامات الانحطاط؛ لأنهما يشجِّعان على تخالُط العروق، ما لا يعود، بحسب غوبينو، بالفائدة إلا على العِرق الأدنى. وقد قادته خبرته المباشرة، التي قامت على مخالطة الشرقيين والعيش معهم، إلى اعتبارهم جنساً منحطاً لا يمكن أن يلحق إلا أبلغ الضرر بالغربيين، ويقرّر أنّه لا يمكن أن تنشأ حضارة في جنس متدنٍّ قوامه الوضاعة والانحطاط. جاء في كتابه **(ثلاث سنوات في آسيا)** ما يأتي: «يدور كلام كثير عندنا، منذ ثلاثين حولاً، عن تمدين سائر شعوب العالَم وعن نقل الحضارة إلى هذه الأمة أو تلك. وأنّي أجلتُ الطرف لا أرى أنه أمكن حتى الآن إحراز أية نتيجة من هذا القبيل لا في الأزمنة الحديثة، ولا في الأزمنة القديمة... وعندما يكون سكان بلد من البلدان قليلي التعداد، يجري تمدينهم في الغالب، ولكن لا

(1) تودوروف، فتح أمريكا ومسألة الآخر، ص98.

يكون ذلك إلا بمحوهم من الوجود أو بخلطهم مع غيرهم»[1]. وإذا كان لهُ من وصية يوصي بها، فهي التحذير من الاختلاط والمساواة، والدعوة الملحَّة إلى التمايُز ورفعة العِرق الأبيض؛ لأن الاختلاط يسبِّب انهياراً شاملاً للقيَم النبيلة. ويعلِّل غوبينو دمار الحضارات الإغريقية والرومانية بفكرة الاختلاط بالشرقيين.

فكرة التفاوُت أصبحت فلسفة لها بُعد اجتماعي وسلوكي، أدَّت إلى انقسام عميق في الفكر الإنساني، فثمّة عِرق مُنِحَ التفوُّق والرفعة والسمو، واحتكر الحقيقة بكلّ أبعادها، وثمّة عِرق أُختُزِل إلى الحضيض والدونية، واستُبعِد طويلاً إلى أنْ حوّلته إيديولوجيا التفاوُت إلى قطاع بشري يشعر بالعجز، وفقدان المبادرة، وضمور الدافع بالمشاركة؛ لأن تلك الإيديولوجيا كرَّست لمدة طويلة فكراً تربوياً واجتماعياً وسياسياً اختزل هذا العِرق إلى مرتبة دونية تجعله يعيش دائماً تحت إحساس بمديونية أخلاقية وثقافية ودينية للآخر. وأفضى ذلك إلى مزيد من اليأس والخذلان وإفراغ الأنساق الثقافية من مضامينها، والإجهاز عليها، وغزوها بمضامين أنتجتها ظروف تاريخية مختلفة.



(1) برهييه، الفلسفة الحديثة، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1987م، ص44.

الفصل الثالث

التأصيل الديني

اللاهوت والبنية البطرياركية للعالم الروحي

1- اللاهوت والقراءة الكنسيّة للدين:

يقتضي البحث في الديانة المسيحيّة، بوصفها مكوناً أساسياً من مكونات الهوية الثقافية الغربية المتمركزة حول ذاتها، كما بنى صرحها منهج «الوحدة والاستمرارية»، التفريقَ الواضح بين نشأة المسيحية بوصفها ديناً ينطوي على منظومة أخلاقية وروحية واجتماعية، وبين نشأة الكنيسة باعتبارها سلطة منظمة لشؤون الأفراد المؤمنين بتلك الديانة، ومسؤولة عن تركيب اللاهوت المتعلّق بها، وينبغي ألا يغيب الفارق بين هذين الأمرين؛ لأنّ الكنيسة، بلاهوتها المنتج طبقاً للشروط التاريخية السائدة في القرون الوسطى، قدَّمت إلى العالم صورة مستمرة التغيير لمضمون المسيحية، وذلك بسبب توظيف تعاليمها الدينية لأغراض دنيوية. والواقع أنّ ظهور الكنيسة واللاهوت يكشف عن إشكالية مزدوجة يتّصل طرفها الأول الخاص بالكنيسة بنظام السلطة الكنسيّة؛ أي بالوظيفة الخاصة بها، وبنُظمها وعلاقاتها بالسلطات الأخرى، ولاسيما السياسية؛ فيما يتّصل طرفها الثاني الخاص باللاهوت بالمضمون الديني والأخلاقي لذلك اللاهوت.

تظهر الصورة المركبة لتلك الإشكالية حينما يُجرَى اختبار دقيق لهما؛ أي الكنيسة واللاهوت، من ناحية النظم والمضامين والوظائف والأصول؛ إذ

يظهر إلى العيان الأثر الروماني في نظام الكنيسة ووظيفتها، فيما يظهر الأثر الفكري اليوناني في اللاهوت. ومن الواضح أن نشأة الكنيسة، في ظرفٍ كانت فيه الإمبراطورية الرومانية ثمّ البيزنطية مهتمةً باستحداث وسائل تنظيم معيّنة، جعلت الكنيسة تتشكل بوصفها «مؤسسة دينيّة» تحت تأثير مؤسسات الإمبراطورية، فالتطابق بين هرمي السلطة الإمبراطورية والكنسيّة معروف، وسرعان ما عبّأت الكنيسة اللاهوت المشكّل حديثاً بكثير من الأفكار الشائعة، التي تحللت عن حقبة الازدهار التي عرفتها الثقافة الإغريقية، وظلّت الكنيسة طوال تاريخها تغذّي اللاهوت بالأفكار الشائعة التي تقتضيها ظروف خارجية، كالصراعات بين الكنيسة والسلطات السياسية، أو التحديات الخارجية، أو سيادة الأفكار وشيوعها؛ الأمر الذي أفضى إلى أنّ اللاهوت كان المجال المباشر الذي جرى توظيفه طبقاً للتحوّلات التي شهدها تاريخ الغرب.

ويمكن الإشارة إلى أنّ هذا اللاهوت أقصى إلى الوراء جانباً من جوهر المسيحية، بحسب الظروف والمتغيرات، وأنه أعلى جانباً آخر للسبب نفسه، وذلك أن كلّ لاهوت ما هو إلا قراءة مقصودة وتأويلية ومختزلة ومحكومة بهدف معين للنص الديني. ويكشف تاريخ اللاهوت عموماً الإكراهات التي تمارسها «القراءة اللاهوتية» بحقّ النصوص الدينية؛ فالاعتقاد بأن اللاهوت هو بوابة الدخول إلى الحقيقة الدينية يطمس جملة الانزياحات التي يجريها في كلّ مرة يقترب فيها إلى الدين. وليس هذا حكم قيمة، بمقدار ما هو إقرار بالتفريق بين «النصوص المقدسة» الثابتة من جهة، و«تأويلاتها» المتغيرة من جهة أخرى. إنه الاعتراف بالتوتر الدائم بين «مقاصد النصوص الأصلية» و«مقاصد القراءات المتلاحقة». إن اللاهوت يدفع دائماً باتجاه إعادة إنتاج مشروطة بظروف معينة للنصوص الدينية، من أجل تسويغ أهداف وتحقيق غايات. إنه متصل بالمرجعيات التي تحتضنه وتغذّي تصوراته. وفيما يخصّ المسيحية، إن الكنيسة واللاهوت هما المضماران اللذان مارس فيهما التمركز جلّ أفعاله، وهما الإطاران المنظمان لصورهِ وتجلياته عبر العصور.

2- الكرستولوجيا: تشكّل الأصول:

مرّت المسيحية، شأنها في ذلك شأن الديانات الأخرى، بمرحلة تشكّل أولى، وذلك قبل أن تصاغ صوغاً كاملاً، وتقدم مفصلة ضمن نصوص اكتسبت شرعيتها وقدسيتها في أوساط أتباعها. ويذهب توينبي إلى أنها خلاصة لجملة من الإقصاءات والاستحواذات المتفاعلة التي جرت تجاه مجموعة من العقائد، التي شاعت منذ القرن السادس قبل الميلاد، فيمكن أن يتصل بعضها بأشعياء الثاني القائل بإله واحد، والذي تبلورت على يديه اليهودية، ثم المسيحية اللاحقة؛ وزرادشت، الذي استبعد بعض آلهة المجمع الإيراني، مركّزاً القوة في يد «الروح الأكبر»؛ وفيثاغورس، الذي حاول إصلاح أسلوب الحياة الهيلينية بتأسيس نحلة دينية تستمد جوهرها من الأورفية؛ وبوذا ثم كونفشيوس بمنظومة التعاليم الأخلاقية التي شاعت في الشرق، ولاسيما أن الأخير دعا إلى قانون سماوي خلقي روحي.

من اللازم تأكيد أن هؤلاء وغيرهم من المصلحين قد خلّفوا موروثاً خصباً يصعب حصره وتقدير أبعاده، كان منهلاً للديانات اللاحقة. ويؤكد توينبي أن هذه العقائد والتصورات الفكرية تفاعلت فيما بينها، وأثمرت أفكاراً وجدت لها في صُلب المسيحية مكاناً لا يخفى، فأفكار مثل «الأم العذراء» و«الطفل» و«المخلّص» و«الإله المتجسّد» وغيرها كانت تتردد في تضاعيف العقائد البوذية، والكونفشيوسية، والزرادشتية، واليهودية، فضلاً عن كثير من العقائد والطقوس والتقاليد ذات الطابع الديني التي كانت شائعة في مصر وبلاد الرافدين وسورية[1].

والخلاصة التي يخلص إليها هي «أن المسيحية، كما أوضحها القديس بولس، نجحت في التغلب على الديانات المنافسة لها بأن امتصتها، ولو أنّ ثمن ذلك كان التخفيف قليلاً من الوحدانية التي ورثتها عن اليهودية، ففي

(1) توينبي، أرنولد، تاريخ البشرية، ترجمة نقولا زيادة، الأهلية للنشر، بيروت، 1981م. انظر العرض المفصّل للأصول التي تشكّل موارد المسيحية، 1: 280-294.

المسيحية، كما شرحها القديس بولس، كما كان الحال في زرادشتية المجوس، رفعت صفات الله الحق الوحيد (في هذه الحال هي كلمة يهوه وروح يهوه) إلى درجة التساوي في المظهر مع الإله، فأصبح يسوع الإله المتجسِّد بالمعنى ذاته كما كان الفرعون والقيصر وراما وكريشنا، وباعتبارها «أم الله» أصبحت أم يسوع الإنسانة آلهة في الواقع». إلى ذلك يضيف توينبي قوله: «وقد أفادت الكنيسة المسيحية هذه من فعالية تنظيمها، فالديانات المشرقية المنافسة، مثل نظام الرهبنة البوذي، لم يكن لها تنظيم مركزي. والجماعات المحلية، التي ظلت محتفظة بارتباطاتها بهذه الديانات الأخرى، كانت مستقلة إدارياً واحدتها عن الأخرى، وكل ما كان مشتركاً بينها هو معتقد وطقوس متماثلة. وكان للمسيحية أيضاً جماعاتها المحلية.

وقد اتسعت هذه من الناحية الجغرافية مع خلايا المدن الدول القائمة في إطار الإمبراطورية الرومانية، إلا أن المسيحية أخذت عن الإمبراطورية الرومانية تنظيمها إلى حدّ أنها أخضعت هذه الخلايا المحلية إلى تدرّج كهنوتي على مستوى إمبراطوري، وهذا الإنجاز التنظيمي كان فريداً من نوعه. والإمبراطوريات المدنية، التي ورثت إمبراطورية الإسكندر على أيدي خلفائه (بطليموس وسلوقيس وليزماخوس)، والتي كان انطفأ ذكرها، عادت إلى الظهور على أنّها بطرياركيات كهنوتية مسيحية، فيما اعترف الزملاء الشرقيون لبطريرك روما (البابا) بأنه الأول بين أقرانه، مع أنّهم لم يقبلوا دعوى البابا بأنّه عُهد إليه بالأولوية وبسلطة أوتوقراطية على الكنيسة المسيحية الكاثوليكية بأجمعها خارج الحدود الجغرافية للبطريركية الرومانية».

وينتهي توينبي، الذي سنقف على نصه بعد قليل، إلى أنّه «لم يكن باستطاعة المسيحية أن تعيش وتسمح لغيرها أيضاً بالعيش، كان عليها إمّا أن تقضي على منافساتها، أو تمتصها، وكان مثل هذا الامتصاص يجب أن يتم بشكل خفي. ومع ذلك امتصت المسيحية أكثر مما دمرت»[1]. أتينا على ذكر

(1) المرجع نفسه، 1: 293-294.

هذا النص المهم لتوينبي؛ لأنه يؤشّر بوضوح إلى مجموعة من القضايا التي رافقت نشأة المسيحية ونشأة الكنيسة، ويقف على معضلة النشأة بكلّ ملابساتها وإكراهاتها. ويمكن استخلاص القيم المعرفية الآتية من هذا النص:

1- إنّ توينبي يقرّر بوضوح الاستراتيجية التي اتبعتها المسيحية في نشأتها، وهي استراتيجية الإقصاء والاستحواذ التي تكاد تكون حاضرة في معظم الديانات السماوية والأرضية.

2- إنّه وقف بالتفصيل على الموارد الأكثر شيوعاً للمسيحية، فالعقائد التي سبقت أو عاصرت هذه الديانة كانت أشبعت الفضاء الذهني لشعوب الشرق بتصورات وأفكار كثيرة ومتنوعة، سرعان ما أدمجتها المسيحية في سياقاتها الخاصة، وأصبحت فيما بعد، بتوجيه من اللاهوت، أخص مميزاتها مثل: التجسيد، المخلّص، الأم العذراء، وغيرها. الأمر الذي يؤكّد أن المسيحية أعادت إنتاج هذه العناصر المتناثرة وأخضعتها لسياقاتها، وأدّى الزمن دوره في طمس امتداداتها، وإظهارها على أنّها عناصر أصلية.

3- إنه أشار إلى أنّ عملية الدمج التي قامت بها المسيحية، وإعادة التركيب للأفكار المتناثرة، لم تكن فاعلة دائماً، من ذلك مثلاً أنّ الوحدانية المسيحية أقلّ صفاء من الوحدانية اليهودية، فالمسيحية، بفعل عدم انصهار مكوِّنات التوحيد التي اقتبستها من تلك العقائد والديانات، ظهرت وحدانيتها أكثر التباساً، فمستويات التوحيد تحيل، بسبب عدم فعالية الدمج، على حضور عناصر رئيسة إلى جوار الإله. فكتلة التوحيد اليهودية، مع أنها تعطي أحياناً «يهوه» ملامح إنسان، تحافظ على وحدته وفرادته، فيما تدافعتْ في المسيحية جملة عناصر أضعفت خاصية التوحيد، وهذا الأمر كان مثار جدل في أوساط اللاهوتيين والمجامع الدينية لمدة طويلة.

4- الإشارة الواضحة إلى أنّ الكنيسة طوّرت هياكل تنظيمية مقتبسة من الإمبراطورية الرومانية. ومع أنّ هذا قد يُعدُّ في حدّ ذاته استعارة غير مسوَّغة من نظام دنيوي كانت رسالة المسيحية تعارضه، إلا أنّه أفادها على نحو

يصعب تقدير أثره، وإليه يرجع النجاح الذي حققته، فبسبب أنّ العقائد المناظرة للمسيحية، عند مَنْ سبقتها أو عاصرتها، لم تكن لها أطر تنظيمية، فإنّها كانت عرضةً للتفكيك والانهيار؛ لأنّ أتباعها متفرّقون لا تجمعهم إلا الطقوس المتماثلة. أمّا المسيحية فقد حافظت على أتباعها، وذلك من خلال ربطهم بهيكل تنظيمي يراعي شؤونهم الدينية والدنيوية معاً، ومن ذلك ما آلت إليه أطراف الإمبراطورية الرومانية بعد انهيار وحدتها، فأصبحت تركتها مندرجة، بكلّ هياكلها ونظمها الإدارية، تحت سلطة «بطرياركيات كهنوتية مسيحية». وكل هذا حقق نجاحين متداخلين؛ حافظ على وحدة المسيحيين من جهة، وأضعف، في المقابل، وإلى أبعد الحدود، قوة أصحاب العقائد الأخرى، الذين هم في الأصل يفتقرون إلى الأطر المنظمة لعقائدهم.

5- الإشارة إلى ما تمخّضت عنه الصراعات اللاهوتية المبكرة في المجامع الدينية حول مكونات الديانة المسيحية، وحول سلطات الكنيسة، وكان من نتيجة ذلك الاعتراف ببطريرك روما بوصفه «بابا»، الأمر الذي جعل من الكاثوليكية القوة المركزية في المسيحية. على أنّ هذا الاعتراف بسلطة البابا مشروط بممارسة السلطة ضمن البطرياركية الرومانية. ولكنّ هذا الاتفاق المشروط لم يُحترم كثيراً فيما بعد، فعلى الرغم من وجود خلافات لاهوتية جذرية تتصل بعناصر أساسية في الديانة المسيحية، كانت فاعلة في تحديد وجهات نظر مختلفة، فإنّ منح القيادة لبابا روما، وذلك لأسباب سياسية - دينية، كان له أكثر من دلالة، ولكن تلك الخلافات سرعان ما ظهرت إلى العيان، ولم تفلح الكنيسة، بوصفها إطاراً منظماً للاهوت، في دمج وجهات النظر في إطار وحدة واحدة. وذلك قاد إلى نوع من التفكك الخفي في الكنيسة، مثلته المذاهب المختلفة، والمجامع المختلفة، مع أنّ الغلبة ظلّت دائماً لبابا روما الذي انتزع الاعتراف بأهميته منذ وقت مبكر.

6- أخيراً يعود توينبي إلى تأكيد استراتيجية المسيحية في التفاعل مع العقائد الأخرى، وهي استراتيجية تقوم من ناحية على الإقصاء والاستبعاد

والطمس إذا كان ذلك ممكناً، وتقوم من ناحية أخرى على الامتصاص والاستحواذ والتمثّل بما يغذّي أفكارها هي، ويخصّب تصوراتها. مع الأخذ في الاعتبار أنّها غلَّبت الأسلوب الثاني، وذلك من خلال انتزاع عناصر تناسب منطلقاتها، ثمّ تطوير وسائل داخلية لدمج تلك العناصر في السياق العام لها بما يجعلها مكونات جوهرية فيها.

لو جُمعت هذه الأفكار معاً، وأخذت في الاعتبار النشأة الصعبة، والانتشار شبه المتعسر للمسيحية في الغرب، يتضح أنّ المسيحية، التي تشكّلت رؤاها في أفق شرقي، ظهرت في أثر عقائد شائعة، وبعدها التاريخي يتحقق بمقدار نجاحها في تركيب عناصر متفرقة في سياق جديد؛ وأنّ الإشكاليات اللاهوتية سرعان ما اصطنعت الأسباب المناسبة لولادة المسيحية، وبظهور الكنيسة، إثر السجالات اللاهوتية، بوصفها الجهة الوحيدة التي تحتكر الفهم الصحيح للدين، تضاعفت الطموحات والأحلام بظهور سلطة لها حقّ مقدس في عرض الصورة المرغوبة في المسيحية. الصورة التي يُراد لها أن توافق الكنيسة وسلطاتها وتقوّي من دورها ووظيفتها في عالم بدأ يتكوّن، ولكنّه ما زال محاطاً بالوثنية من كلّ جانب! رافق نشأة المسيحية، وانتشارها الاهتمام بتركيب صورة خاصة بها، توافق المحور الأساسي فيها، وهو شخصية السيد المسيح، ولم يستطع «المسيحيون الأوائل» وقف تغلغل الفكر الأسطوري والوثني واليهودي في تضاعيف الدين الجديد، وهذا المؤثّر نبّه إلى ضرورة إعطاء بُعدٍ تاريخي لشخصية المسيح، ولكن تاريخ المسيحية اللاحق شهد توتراً كبيراً بين البعد الأسطوري والبعد التاريخي لشخصية المسيح، بسبب التداخل المبكر لتلك العناصر في نسيج التكوّن الأول للمسيحية.

حاول الآباء الأوائل للكنيسة الدفاع عن تاريخية يسوع أمام غير المؤمنين والوثنيين و«الهراطقة»، وعندما طُرحت هذه القضية وجد لاهوتيو الكنيسة أنفسهم أمام مأثورات يصعب تنقيتها، ومهما كانت محاولاتهم كبيرة، فلم

تسفر عن إيجاد وحدة واحدة في روح العقيدة، وظهر التعدد مُمَثلاً في الأناجيل التي تتضمّن تفسيرات لبعض الأحداث والظواهر. كان «مرقيون» هو الذي فتح باب أزمة التفسير، عام (137م)، حين ادّعى وجود إنجيل واحد أصلي، نُقِلَ شفاهياً، إلا أنّ اليهود دوَّنوه وحرَّفوه، وهو إنجيل «لوقا»، الذي عَدّه النواة الأصلية للمسيحية، وأُثِير النقاش حول هذا الموضوع. ويُعدُّ أوريجين أهم المساهمين فيه، فقد أقرّ بالبعد التاريخي لشخصية يسوع، ولكنّه سعى إلى إضفاء بعد رمزي-اعتباري على هذه الشخصية، ودعا إلى تجنب الفهم الحرفي لمضمون الأناجيل، وحلّ التعارض بالقول إنّ الكتب المقدسة تُدخِلُ في رواياتها أحداثاً معينة لا تهدف منها إثبات واقعة تاريخية، إنّما لذكرها أهداف اعتبارية. وعلى هذا، منح أوريجين شرعية للبعد غير التاريخي لشخصية المسيح، إذا كان الأمر يتعلق بالمعنى الروحي للنص الإنجيلي، والبعد التاريخي إذا كان الأمر متصلاً بسيرة مباشرة للمسيح الإنسان. لقد أدرك أوريجين أنّ أصالة المسيحية تقوم في المكان الأول على أنّ التجسّد حدث في زمان تاريخي لا في زمان كوني، لكنّه لم ينسَ أن سرّ التجسّد لا تقلّل تاريخيته من قيمته. والجانب اللاتاريخي طوره المسيحيون الأوائل عندما أعلنوا ألوهيّة يسوع المسيح على الأمم، فأصبح شخصاً كونياً وابناً ومخلِّصاً عالمياً.

ومن الواضح أنّ الفكر الأسطوري بُعث في ثنايا تاريخ الدين، ولاسيّما حينما صاغ اللاهوت تصوراً لموضوع التجسيد والقيامة والولادة وكلّ مكونات «الكرستولوجيا»، وواقع الحال أنّ امتداد المؤثرات الغنوصيّة واليهودية والوثنية رافق ظهور مؤسسة الكنيسة، وانقسم بصدده اللاهوتيون وهم يركِّبون صورة الديانة الناشئة التي هي في أمسّ الحاجة إلى تاريخ خاصّ ومتميز لها. وهذه التدخلات والهواجس أفضت إلى «تاريخ مقدس» يماثل التاريخ الذي أرسى دعائمه «العهد القديم» لليهودية. ومن ذلك: الطقوس الكنسية، وأسرارها، ومعانيها. ظهر البعد «الكوني» للمسيحية حينما انتشرت

في أوربا الوسطى والغربية، واندمجت بالأديان الشعبية الحيّة السائدة، فتنصَّرت الشعائر، ولكنّها مارست حضوراً في المسيحية، ولم تكن الديانة الجديدة قادرة على القضاء تماماً على شعائر وتقاليد وأعياد حيّة ومترسّخة، فأُعيد إنتاجها ضمن الأفق العام للتصور المسيحي للحياة. وقد أحصى مرسيا إلياد ظواهر دينيّة وثنية كانت أو يهودية، أو ممارسات دينية كانت شائعة في أوربا وقت انتشار المسيحية وجدت لها حضوراً فاعلاً في الدين المسيحي[1].

شهدت القرون الميلادية الأولى انتشاراً بطيئاً للمسيحية في الجزء الغربي من ممتلكات الإمبراطورية الرومانية، ورافق ذلك بطء في تكوين المؤسسة الكنسية، ويهمّنا الوقوف على الكيفية التي امتدّ بها نفوذ الكنيسة الروحي والواقعي، فالمعروف أنّ انتشار المسيحية تعثَّر في أوربا الغربية، ولم تُستكمل عملية تنصير الأوربيين إلا في نهاية القرن العاشر الميلادي، الأمر الذي يؤكّد أنّها استغرقت ألف عام إلى أن بلغت الساحل الغربي والشمالي لأوربا. وهذا الانتشار البطيء يرافقه أحياناً عدم إحساس بالانتماء إلى مركز يبرز إلى الوجود شبكة المشاعر المتجانسة بين المؤمنين لعدم وجود نظام كنسي يواكب الانتشار، الأمر الذي يؤخّر ظهور «هوية دينية». وعلى الرغم من ذلك عمّقت المسيحية في الجزء الجنوبي الشرقي من أوربا جذورها، وبنت مؤسساتها الكنسيّة منذ القرن الرابع، وظهر نوع من الازدواج في السلطة، فإلى جوار السلطة التقليدية الموروثة للقياصرة والأباطرة، ظهرت سلطة «البابا»، الذي يمثّل رأس السلطة الدينية، وسرعان ما أصبح «باباوات العصر الوسيط يعلنون أنّهم يحكمون على الجميع، ولا يمكن أن يُحكموا من قبل أحد»[2]. وبما أن ذلك سيؤدي إلى الاصطدام بالسلطات الموروثة، فقد

(1) إلياد، مرسيا، مظاهر الأسطورة، ترجمة نهاد خياطة، دار كنعان، دمشق، 1991م، ص155.

(2) شتراير، جوزيف، الأصول الوسيطة للدولة الحديثة، ترجمة محمد عيتاني، دار التنوير، بيروت، 1982م، ص12.

ظهرت الحاجة إلى اتفاق يقتسم فيه «الإمبراطور» و«البابا» السلطات دونما تقاطع.

وبذلك أصبح «الرعية» موضوعاً لنوع من السلطات؛ سلطة مسؤولة عن «جسد» المؤمن، وأخرى عن «روحه». وطالما تداخلت تلك السلطات فيما بينها، وما دام الإنسان هو مجال نفوذ السلطة، فلا يختلف أصحابها كثيراً حوله. ولكنّ قوة الكنيسة آخذة في النمو، وهيبتها أصبحت محط تقدير. وفي القرن الحادي عشر حصل خلاف بين السلطتين الدينية والدنيوية حول الكيفيّة التي تُمارس بها السلطة، وفي ضوء المدّ الكنسي استجاب الملوك، فظهروا على أنهم «شخصيات شبه دينية»، ومع أنهم كانوا يوجهون عمل الكنيسة أحياناً، ويتدخلون في الجدالات اللاهوتية الكنسية، كما حصل مع شارلمان، فإنهم، في المقابل، كانوا استشعروا قوة رجال الدين، ومن الطبيعي أن يجد هؤلاء أنفسهم أحياناً مستشارين للملوك، وكان ذلك علامة قوة؛ إذ بدأت الكنيسة تسعى للاستحواذ على السلطة كاملة، وهنا تقدمت الكنيسة بالفرضية الآتية: على الكنيسة أن تتحرر من السلطة العلمانية، وإنه لكي تكتسب الكنيسة استقلالها وتصونه عليها أن تتمركز تحت قيادة البابا.

كنيسة مُصلحة وممركزة بصورة قوية ستكون ضامنة لتوسيع نفوذها حيث يشمل الشؤون الدنيوية. وبحسب بعض المصلحين، كان على الكنيسة أن تحتفظ بالسلطة العليا على جميع المسائل الخاصة بالعلاقات الاجتماعية والسياسية، فإذا كان يُراد أن تكون أوربا مسيحية حقاً، كان يلزم أن تكون تحت سلطة حكام مسيحيين، هذا ما أعلنه البابا «غريغوار السابع 1073-1085م»، الذي دشّن التاريخ الرمزي الذي بسطت بعده الكنيسة نفوذها في المجتمع، وذلك لأنّها، منذ تلك الفترة، توصلت إلى قيادة المجتمع الأوربي إن لم تكن السيطرة المطلقة عليه[1]. وخلال ذلك كان اللاهوت قد ثبّت

---

(1) المرجع نفسه، ص25.

دعائم الكنيسة، اللاهوت الذي استمدّ مقوماته من أصول غير دينية، كما سنقف عليه في الفقرة الآتية.

3- اللاهوت: الحضور الأفلاطوني: فيلون وأفلوطين:

أدّى انحلال الفلسفة الإغريقية إلى انكسارات جوهرية في التصورات العقلية التي بلورتها تلك الفلسفة؛ ذلك أنها، بوساطة التأويلات المتباينة، تفرّقت إلى مجموعة من التيارات المتعارضة عبّرت عنها: الرواقية، والأبيقورية، ومجموعة التيارات الشكيّة، ثمّ الأفلاطونية المحدثة. وسبب ذلك يعود إلى القراءات الإسقاطية المختلفة للأصول التي أعلى صرحها سقراط، وأفلاطون، وأرسطو. يمكن عدّ اللحظة التاريخية، التي مثلتها ولادة السيد المسيح، تاريخاً رمزياً لنهاية حقبة وبداية لحقبة أخرى، وهذه اللحظة «الرمزية» ليس لها فعالية معرفية، وينبغي التعامل معها إجرائياً فحسب؛ لأن «الفلسفة الوثنية» ظلت سائدة طوال القرون الثلاثة اللاحقة، إلا أنّه، في هذه الفترة بالذات، بدأت لوحة الفكر تعرض أمام الأنظار تحولاتها، وتطوِّر مفاهيم جديدة، وتوفق بين أخرى، وتدمج مسارات متوازية أحياناً ومتعارضة أحياناً في مجرى واحد. وما إن ثبّتت المسيحية أقدامها وسط هذا النسيج المتداخل حتى ظهر العنصر الديني في خارطة الفكر، وذلك حينما أخذت الكنيسة تفرض حضورها في ميادين الحياة.

لم تكن المسيحية فلسفةً إنّما هي منظومة قيم أخلاقية-اعتبارية ظهرت في العقد الثالث من القرن الأول الميلادي، وتبلورت حول شخصية السيد المسيح وتعاليمه وسلوكه، وهذه العناصر المتمحورة حول تلك الشخصية تداخلت فيما بينها لتكوِّن النواة الأولى للمسيحية، وأخذت تنتشر ببطء في السواحل الشرقية للبحر المتوسط. وبعد منتصف القرن الأول عُرف لها، وبحدود ضيّقة جداً، أتباع في روما، ولاقى معتنقوها القلائل اضطهاداً مبالغاً فيه إلى نهاية القرن الرابع تقريباً تحت سيطرة الإمبراطورية الرومانية. وطوال

هذه الحقبة شبه السريّة، كان النشاط الديني يمارسه أفراد انتدبوا أنفسهم لنشر هذه العقيدة والدفاع عنها، والسعي إلى استخلاص القيم الفكرية الخاصة بها، وذلك في مناخ مشبع بالأفكار الروحية، ذلك المناخ الذي يمكن عَدّه الإطار المرجعي الذي احتضن نشأة المسيحية، وأثَّر في تشكلاتها الأولى، ومارس حضوراً يماثل حضور العقائد القديمة التي أشار إليها من قبل توينبي.

فمن ذلك مثلاً أن فيلون اليهودي الإسكندراني (نحو 20 ق.م-50م) اهتمّ بموضوع المزج بين عقيدة العهد القديم والفلسفة اليونانية، مع ميل إلى الجانب الأخير، على أنّ تأثره بالعقيدة اليهودية ظهر جلياً في تغليبه الوحي الإلهي على العقل، وتأكيده (الذي يوافق جوهر الأديان كلها) على أنّ الموجود الأول يعلو على كلّ فهم وتعقّل، وهكذا كان المبدأ الأول عنده (وعند أفلوطين أيضاً كما سنرى) فوق العقل، ويليه «اللوغوس» الذي يتوسط بين الإله الأعلى وبين العالم المادي، وهذا «اللوغوس» ينطوي على المثل أو المبادئ التي يتكون منها العالم المحسوس. ومن الواضح أن كلّ ذلك ظهر على خلفية أفلاطونية، ففيلون أوّل فلسفة أفلاطون مقرّاً أنّ المُثل الأفلاطونية في العقل الأول. على أنّ المُثل والنماذج التي يتضمنها العقل الإلهي امتزجت في تصوّر فيلون بالملائكة والجن، الذين ظهروا على أنّهم وسائط إلهية تملأ المسافة بين الله والعالم المحسوس، فالله، في رأيه، لا يؤثّر في العالم المحسوس إلا عن طريق هذه الوسائط، وفي فكرة الوسائط هذه شَبَهٌ قوي مع تعاليم أفلوطين اللاحقة[1].

يمكن اعتبار فيلون المدشن الأكثر وضوحاً للثنائية التي ستكون الشغل الشاغل للفلسفة واللاهوت فيما بعد، ولاسيما في العصور الوسطى، وهي القول بمصدرين للحقيقة أوّلهما النص الديني المقدس، والآخر الخطاب الفلسفي، ظهرت هذه الثنائية بشخص فيلون؛ إذْ كان يؤمن بالتوراة ويراه

(1) أفلوطين، التساعية الرابعة: في النفس، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1970م، ص18.

الكتاب الموحى من الله الذي يتجلّى فيه وحي الله الصادق وتنزيله المحكم، ولئن كان معجباً بفلسفة أفلاطون، فإنّ إيمانه بشريعة موسى كان أملك وأوثق، فالحقيقة كلها، في تصوّره موجودة في التوراة، لكنّ أفلاطون توصّل إليها بنوع من الوحي. والفلسفة اليونانية، والشريعة اليهودية كلتاهما عنده تعبيرات عن الحقيقة، لكنّ طريقة التعبير تختلف في الدين عنها في الفلسفة. فالدين حق، والفلسفة حق، وكلّ ما بينهما من فارق أن الدين أكمل وأتم، وإن كان أقلّ تفصيلاً وتدقيقاً. إنّه وحي يهمه الوضوح والبيان الشافي لا الدخول في تفاصيل الأدلة ودقائقها. والفلسفة أيضاً وحي، ولكنّها وحي عميق غامض أقلّ شمولاً من الدين، وأكثر تفصيلاً وأدقّ صياغة، فأفلاطون وأرسطو إنما استمدّا تعاليمهما من موسى ومن التوراة. ومن هنا نشأ ما لهما من حكمة وفكرة، لذلك كان على فيلون أن يفصِّل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال[1]. وستكون هذه القضية لبّ السجال اللاهوتي في الأديان اللاحقة.

شاعت هذه الأفكار، التي لها جذورها في الفلسفات السابقة، والتي سرعان ما أثمرت في القرنين اللاحقين نخبةً من الموفّقين والمؤولين يتبوَّأ قيادتهم أفلوطين الإسكندراني (204-270م)، الذي اختزل، بوساطة التأويل وإعادة الإنتاج، المأثورَ الأفلاطوني الذي تحلّلت عناصره، واضعاً بذلك ما أصبح يُطلق عليه «الأفلاطونية المحدثة». ويهمّنا في هذا السياق إبراز التماثل الضمني بين مقولات الأفلاطونية المحدثة وبين ما أصبح لاحقاً أساساً من أسس اللاهوت المسيحي، وذلك للبرهنة على أنّ الوسط الذي احتضن الأفلاطونية المحدثة والمسيحية كان فاعلاً في ترك بصماته عليهما معاً، ناهيك عن الاستشفافات العميقة بينهما، وبينهما وبين جملة العقائد والأفكار والتيارات الفكرية الشائعة آنذاك.

(1) مرحبا، محمد عبد الرحمن، مع الفلسفة اليونانية، منشورات عويدات، بيروت، 1980م، ص221.

تذهب الأفلاطونية المحدثة، في أحد أهم مبادئها، إلى القول بالأقانيم الثلاثة التي طورتها المسيحية لاحقاً ضمن الأفق الدلالي نفسه، ففي المقالة الثالثة من التاسوعة الخامسة تساءل أفلوطين عن ماهية «الموجود الكلي الكمال»، ثمّ أجاب مستثمراً كلّ المزيج المتوافر أمامه حول الموضوع بدءاً بالديانات الشرقية مروراً بأفلاطون، وصولاً إلى الرواقيين وفيلون: «إن شيئاً لا يأتي منه سوى ما هو أعظم بعده، ولكنّ الأعظم بعده هو العقل الذي هو الحدّ الثاني، وذلك بأن العقل يرى الواحد ولا يفتقر إلا له، أمّا هو فلا يفتقر للعقل، إن ما يولد من الحد الأعلى من العقل هو العقل، والعقل أعلى من الأشياء جميعاً؛ لأن سائر الأشياء تأتي بعده، فمثلاً النفس كلمة العقل وفعله، كما أنّ العقل كلمة الواحد وفعله، أمّا كلمة النفس فغير معيّنة، فإنّها من حيث هي صورة العقل يجب أن تنظر صوب العقل، وكذلك العقل يجب أن ينظر صوب الواحد لكي يكون عقلاً، وهو يراه دون أن يكون منفصلاً عنه؛ لأنه بعده، ولا شيء بينهما، كما هو لا شيء بين النفس والعقل. كلّ موجود مولود يشتاق الموجود الذي ولده ويحبه، خاصة حين يكون الوالد والمولود وحدهما، ومتى كان الوالد خير موجود، كان المولود منه بالضرورة غير منفصل عنه إلا لأنّه غيره»[1].

وبحسب أفلوطين إنّ «المبدأ العقلي هو أول صور الحياة، إنّه النشاط المسيطر على نظام الكون»[2]؛ فهو يستعيد جوهر مفهوم «العقل»، الذي عالجته الفلسفة الإغريقية، ويتطابق مع أولئك القائلين بحضور العقل وانبثاثه

(1) أفلوطين، التاسوعة الخامسة، انظر النص كاملاً: أبو ريان، محمد علي، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1990م، الملحق 2: 355-442.

(2) أفلوطين، التاسوع الثالث: في الطبيعة والتأمل الواحد. انظر النص الكامل في: مطر، أميرة حلمي، الفلسفة اليونانية (مشكلات ونصوص)، دار الثقافة، القاهرة، 1980م، ص102.

في ثنايا العالم، ولكنه يظل منفصلاً لا يمارس فعله إلا بتوسط النفس، «العقل يظل كله في العالم الأعلى على الدوام، ولا يحدث له قط أن يخرج عن مجاله الخاص. ولكن على الرغم من أنّه يظل بأكمله مستقراً في العالم المعقول، فإنه يبعث بتأثيره إلى الأشياء الدنيوية، بتوسط النفس، ولما كانت النفس مجاورة له، فإنّها تتشكّل تبعاً للصورة التي تتلقاها منه، وتنتقل تلك الصورة إلى الأشياء الأدنى منها، إمّا على نحو ثابت، أو على نحو متغيّر تبعاً للزمان، في مسار متغيّر لكنه منتظم»[1].

ويوافق برغسون على الفكرة القائلة إنّ الأفلاطونية المحدثة إطار خُصبت فيه موارد متنوعة كانت تتفاعل بانتظام في الإسكندرية، الأمر الذي أعطاها مسحة صوفية، أمّا المبدأ الأخلاقي الذي جاءت به، فنجد أصوله في فكر سقراط، فأفلوطين يصرّح بأنّه «متمّم لسقراط»، ومن هذه الناحية الأخلاقية تشبه الأفلاطونية المحدثة «الجسم الذي تشيع فيه روح الإنجيل». وعلى الرغم مما بين ميتافيزيقا أفلوطين ومتيافيزيقا «المسيح» من تشابه تناصبتا العداء. وذلك «قبل أن تقتبس إحداهما من الأخرى خيرَ ما فيها، وظلّ الناس يتساءلون مدة طويلة: أإلى المسيحية ننتسب، أم بالأفلوطينيّة ندين؟ وكان سقراط هو الندُّ ليسوع»[2].

ولم يساعد تماثل الأسس والمفاهيم والتصورات بينهما على حوار متكافئ؛ ذلك أن الأفلاطونية المحدثة نقدت الفكرة اللاهوتية القائلة بالتجسيد؛ إذ لا يُقبل عقلياً، بحسب منظورها، أن يتجسّد الخالق في مخلوقاته، كان ذلك في وقت قويت فيه أطر الكنيسة، وباتت مخيفة، فحظرت النشاطات الأفلوطينية عام (529م). وطوال هذه المدة كان اللاهوت يكوّن نفسه بالاقتباس والحوار والسجال والتمثيل في مرحلة أولى، ثمّ

(1) أفلوطين، التساعية الرابعة، ص194.

(2) برغسون، هنري، منبعا الأخلاق والدين، ترجمة سامي الدروبي وعبد الله عبد الدائم، دار العلم للملايين، بيروت، 1984م، ص86.

بالطمس والإقصاء والاستبعاد فيما بعد. فالمكوّن الرئيس في لاهوت الكنيسة هو التراث الإغريقي والروماني. ووفقاً لحفريات غارديه وقنواتي أدرج اللاهوت رسالة الإنجيل، ومن بعده الكتاب المقدس، في سياق ذلك التراث، وبرزت مشكلة ما لبثت أن أصبحت الإجابة عنها صعبة. وهي: ما العلاقة بين الإنجيل والفلسفة القديمة، وتحديداً بين التفكير الذاتي الموروث عن الفلسفة العقلانية والتفكير الإلهي الموحى؟[1].

على أن لا يفهم أنّ هناك تمايزاً ظاهراً في كلّ ذلك، فجملة الأفكار، التي أصبحت من صلب اللاهوت، كانت انتظمت من أمشاج الفكر القديم، ولهذا لم يكن سؤال التفريق بينهما وارداً كقضية تهدف إلى التمايز، وظلّ الأمر متوارياً؛ لأن الأفكار اللاهوتية كانت تتضمّن تصورات في تضاعيفها تتصل بموارد مختلفة، وما إن أُسِسَ اللاهوت بوضعه العام في عهد الآباء، حتى اختفى أيّ قول يلمح إلى التمايز، وذلك أنّ التصور الذي ساد آنذاك: أن أيّ فلسفة لا تذعن للعقيدة الدينية لا بد من أن تكون وثنية؛ فنور الإيمان جاء مشتملاً على كل شيء. وآباء الكنيسة لم يعترفوا أصلاً بالتمايز بين الفلسفة واللاهوت، ولا بدّ من تأكيد أنّ هذا التصور كان عفوياً؛ لأن التمايزات في الركائز الأساسية بين الفلسفة واللاهوت لم تكن واضحة. ولهذا كان الانسجام بينهما عفوياً في نظر آباء الكنيسة. وهذا يفسّر اصطباغ الفلسفة بأفكار القديسين ولاهوتهم من جهة. ولكن التصورات العقلية، من جهة أخرى، أدّت دوراً كبيراً في الذود عن العقيدة.

وبمرور الزمن، ضمر التصور العقلي المجرد، إلا إذا ترتب في ممارسة لاهوتية، وسبب ذلك يعود إلى أنّ اللاهوت المسيحي لم يكن طوّر فلسفة متينة وكفوءة مستمدة من العقيدة، للدفاع عن العقيدة ذاتها. وما إن استقام

(1) غارديه (لويس) وقنواتي (جورج)، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، ترجمة صبحي الصالح وفريد جبر، دار العلم للملايين، بيروت، 1979م، 2: 218-219.

صرح اللاهوت حتى دعم سلطة الكنيسة، فأصبحت أكثر المؤسسات أهمية ونفوذاً في المجتمع؛ لأنّها كانت تُعنى بالقيم والغايات النهائية للدين، وهو أمر منحها سطوة أخلاقية وثقافية، فأصبحت تؤثّر مباشرة في توجيه الممارسات الفكرية وضبطها، ولا غرابة في أن يكون رجال الكنيسة يمثّلون اللب النشط والمهم في الثقافة الغربية المسيحية طوال القرون الوسطى[1].

ومع كلّ هذا النشاط اللاهوتي العارم، طوال القرون الخمسة الأولى، لم تظهر «فلسفة مسيحية» بالمعنى الدقيق للكلمة؛ لأنّه لم تكن للمسيحية لائحة بالقيم العقلية الأصلية والمطلقة التي تميّزها من القيم العقلية الوثنية، التي مثلتها تحديداً الفلسفة الإغريقية[2]. وفي مرحلة لاحقة، بعد ترسُّخ الإطار الكنسي، ظهرت الفلسفة المدرسية، التي بذلت جهداً كبيراً في إضفاء الطابع المسيحي على الفلسفة. وهنا بسبب أنّ اللاهوت حدّد وظيفته، وهي الدفاع عن العقيدة، يمكن الحديث تجوّزاً، كما يذهب بعض المؤرخين، عن فلسفة مسيحية[3]؛ لأن موضوعاتها كانت تنتظم في سياق العقيدة المسيحية، وقد هيمن الطابع اللاهوتي للتفكير الفلسفي طوال القرون الوسطى.

وما إن تفرقت الكنائس حتى تركّز الاهتمام على أمر البحث عن مركز اعتباري وشرعي يكون الموجِّه الرئيس للفكر الديني المسيحي، وهكذا اختصّ أعلام الفلسفة الدينية في العصر الوسيط ببناء مذهب لاهوتي هو الكاثوليكية، التي أظهرت مركزيّة ومسؤولية مباشرة في الدفاع عن المسيحية

---

(1) الهواري، عادل، الأصول الاجتماعية والتاريخية للظاهرة الدينية: نموذج المسيحية في أوربا. يُنظر ضمن: الهرماسي، عبد الباقي، وآخرون، الدين في المجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990م، ص73.

(2) برهييه، إميل، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1988م، ص296.

(3) كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، دار القلم، بيروت، 1979م، ص6.

مستعينةً بالبراهين العقلية لمحاججة «أولئك الذين رفضوا أن يسلّموا بصحّة الوحي المسيحي، كالمسلمين مثلاً. ولقد كان الفلاسفة باستحثاثهم للعقل، كأنّما كانوا يتحدّون كلّ نقد لا باعتبارهم من رجال اللاهوت فحسب؛ بل باعتبارهم أصحاب بناءات فكرية أُرِيد لها أن تخاطب الناس جميعاً مهما اختلفت عقائدهم»[1].

أنتج اللاهوت سلسلة لا نهائية من الثنائيات الضدية مثل: رجل الدين ورجل الدنيا، مملكة الله ومملكة الدنيا، الروح والجسد، البابا والإمبراطور، الإيمان والعقل...إلخ، وبُذل جهد جبار لتخصيص أبعاد هذه الثنائيات، وانهمك عدد كبير في صياغة أطر اللاهوت المسيحي ومضامينه، إلا أنّ مرحلته الأولى مدينةٌ لجهود ثلاثة من الكنائسيين العضويين هم القديس أمبروز (340-395م)، والقديس جيروم (345-420م)، والقديس أوغسطين (354-430م)؛ فهم الذين أظهروا نظم الكنيسة إلى الوجود أكثر من أيّ رجل آخر، فالأول حدّد لرجال الدين فكرتهم عن العلاقة بين الدولة والكنيسة، والثاني قدّم للكنيسة إنجيلها اللاتيني، وثبّت فكرة الرهبنة، والأخير صاغ للكنيسة لاهوتها[2]. «اللاهوت الكنسي» يمكن أن يقابل مفهوم «الفلسفة المسيحية»، التي طبعت العصر الوسيط بطابعها، فإلى أوغسطين، الذي صاغ أسس اللاهوت المسيحي، تنصرف عناية الفقرة الآتية.

4- المسيح زعيماً لدولة كونية: فرضيات أوغسطين:

4-1- العقل وسلطة الكتاب المقدس:

أشرنا من قبل إلى حضور الفلسفة اليونانية في اللاهوت المسيحي، والحقيقة أنّ البحث في التأثر والتأثير المتبادل بينهما انتزع اهتماماً كبيراً

(1) رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1968م، 2: 5.

(2) المرجع نفسه، 2: 53.

يُشكّل في حد ذاته إحدى «مآثر السجال» في القرون الوسطى، إلى ذلك يضاف الجهد الهائل المبذول في أمر التوفيق بينهما. وقد أصبح واضحاً أنّ الأثر الأفلاطوني، وتأويلاته الأفلوطينية، أكبر من يُصار إلى حصره في اللاهوت. وكنّا أبرزنا الاندماجات التي سعى فيلون إلى إيجادها، والمناخ الديني الذي تشبّعت به الأفلاطونية المحدثة، وعلى الرغم من أنّ ذلك لم يُعلن في مقولاتها، غذّى جوهرها إلى أبعد الحدود. وفي القرن الرابع الميلادي كانت روافد الفكر الفلسفي واللاهوت بدأت تتحاور حيناً وتتساجل حيناً آخر، من ذلك أنّ ماكروب اعتمد على المفاهيم الأفلاطونية والأفلوطينية في تفسيره لحلم سيبون، وأقام حجته على أسس مستمدة من الموروث الفلسفي، فأكّد أنّ أول الموجودات هو الخير، وثانيها هو العقل الذي صدر عن الله الذي يحتوي على نماذج الموجودات وهي المثل. وعندما يتجه العقل إلى نفسه تصدر عنه النفس. ولمّا كانت الأعداد والأنواع موجودة في العقل، فالنفوس الفردية موجودة في هذه النفس الأولى. بعضها يظلّ قائماً فيها، وبعضها يتّحد بالجسد لنسيانه التأمل، فينسى أصله الأول. والمعرفة هي الوسيلة التي تستطيع بها النفس أن تتذكر هذا الأصل الأول حتى يتمّ التحرر من الجسد، ويفضل ما للنفس من ملكة عقلية تحتفظ بمعرفة الله، وتتحد به عن طريق ممارسة الفضائل التي تتدرج من أدنى إلى أعلى في أربع مجموعات: الفضائل السياسية (الحذر، والقوة، والاعتدال، والعدل)، والفضائل المطهرة التي تخلص الروح ممّا يبعدها عن التأمل، وفضائل التعقل القادر على التأمل، ثمّ الفضائل المثالية الباطنة في العقل الإلهي كنماذج للأشياء المخلوقة. وفي الفترة ذاتها تقريباً وضع كالسيدوس ثلاثة مبادئ هي: الله والمادة والمثال؛ فالله هو الخير الأعم، وبعده تأتي العناية، وهي التي كان اليونانيون يسمونها العقل.

يكشف لنا هذا التصور كيف أنّ العقائد المسيحية تركبت في مبتدأ أمرها على الثقافة اليونانية، وتكوّنت كلّ عقيدة مسيحية على تصوّر يوناني يقابلها.

وبعد العناية يأتي المصير، وهو القانون الإلهي الذي يحكم الأشياء كلّ بحسب طبيعته؛ أي أنّ المصير اليوناني أصبح هو القدر المسيحي الخاضع للعناية الإلهية من جانب، ولإرادة الأشياء من جانب آخر. وعلى الملائكة أن تقوم بمحاسبة الناس على أعمالهم، وفي الدرجة الثانية توجد نفس العالم أو العقل الثاني الذي يتوغل في الكون فيحييه. فالعالم من صنع الله مع أنه في الزمان، والله خارج عن الزمان. الله، إذاً، هو علة العالم، وليس مصدره، وهكذا يخلص كالسيدوس إلى ضرورة التوفيق بين الكونيات الأفلاطونية ونصوص سفر التكوين. وبذلك تتكون عقيدة مسيحية جديدة على موضوع يوناني قديم. أمّا المثال فعلى صورة منواله خُلقت الصور الحسية المختلفة، كما يقول أفلاطون في نظرية المثل، والمثل والله شيء واحد، وكلاهما خالد. إذاً هناك مبدآن فقط: الله في جانب والمادة في جانب. وعليه إن المعرفة تقوم على وسيلتين: الحس والعقل، الحس لمعرفة المحسوس، والعقل لمعرفة المعقول[1].

كان هذا المأثور شائعاً وحاضراً في أغلب الممارسات الفكرية؛ لأنّ تلك الحقبة كانت تمثّل انحلال منظومة فكرية تنتمي إلى عصر مضى، والإعلان عن تشكّل ملامح أولية لعصر جديد، ومن الطبيعي أن تتبادل الأفكار تصوراتها ومفاهيمها، ويطمس بعضها طمساً أو يتغذى بعناصرها، ويعيد إنتاجها طبقاً لسياقات مغايرة. وفي هذا المناخ المتلاطم بأمواج الاستحواذ والإقصاء الفكري ظهر القديس أوغسطين بقوّته البراقة، وتحولاته الفكرية المثيرة، ليضع البذور الأولى للاهوت المسيحي، وسيكون الشخصية الأكثر تأثيراً في تاريخ الكنيسة طوال القرون الوسطى، ففي كثير من الأحيان عُدّ الملهم الأول في إعلاء صرح الكنيسة، وذلك لأنه عمّق جذورها بلاهوت له قدرة التكيّف مع متطلبات الكنيسة من جانب، وللكنيسة قدرة الإفادة منه

(1) أوغسطين، أنسلم، توما الأكويني، نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة حسن حنفي، دار التنوير، بيروت، 1981م، انظر مقدمة المترجم ص6-7.

بحسب المتغيرات من جانب آخر. وقد جمع «إلهياته» من الأمشاج المتناثرة للأفلاطونية والأفلوطينية، فالله عنده هو العقل بالمعنى السامي، وهو، في الوقت نفسه، منبع العقول، ومعرفة الله أو رؤيته هي الحدّ الأعلى، والأرفع لكلّ معرفة عقلية، وعلى منوال أفلوطين يعتقد أوغسطين بأنه متى فرغت النفس إلى نفسها، وانتظمت، وتناغمت، وجُملت، ستجترئ عندئذٍ على أن ترى الله، المنبع الذي منه تصوّر كلّ حقيقة[1].

يذهب أوغسطين إلى أنّ العقل بذاته لا يستطيع أن يهتدي إلى الحقيقة الكاملة. وعليه هو لا يستطيع أن يحترز من كلّ ضلال. والفلسفة، كما يرى، ليس لها القدرة على تحويل النفس من مجرد المعرفة إلى العمل الفاضل، وتأسيساً على ذلك، إن المسيحية وحدها هي التي تعرض على الإنسان الحكمة الكاملة عن الله والنفس، وتوفّر، فوق ذلك، الوسائل الفعالة للحياة الصالحة، والاتحاد بالله، وهي النعم التي تحملها الأسرار المقدسة، فإذا أراد الإنسان السعادة والحكمة وجب عليه الإيمان. وليس الإيمان عند أوغسطين عاطفة غامضة خالية من الأسباب العقلية؛ إنه على وجه التحديد قبول عقلي للحقائق؛ إن لم تكن مدركة في ذاتها كالحقائق العلمية فهي مؤيدة بشهادة شهود جديرين بالتصديق، وبعلامات واضحة. ليس ينفر الإنسان من نقد العقل ما دام الإيمان لا يوجد إلا في العقل، فعلى العقل مهمّة قبل الإيمان هي الاستيثاق من تلك الشهادة وتلك العلامات. وهو ليس يستوثق من شيء حتى يستوثق أولاً من كفاية العقل للمعرفة اليقينية. فالفحص عن اليقين واجب التقديم على الفحص عن الوحي والمعجزات. ففي هذه المرحلة، العقل سابق على الإيمان، ممهّد له، يقنع بوجوب الإيمان لا بموضوعه حيث نقول «تعقّل كي تؤمن»، وللعقل مهمّة بعد الإيمان، وهي تفهّم العقائد الدينية، وهنا الإيمان سابق على التعقّل، معين عليه، فإنّه يطهّر

(1) برهييه، إميل، العصر الوسيط والنهضة، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1988م، ص21.

القلب، ويجعل العقل أقدر على البحث، وأسرع قبولاً للحق، حيث نقول «آمن كي تعقل». على أنّ التعقل في هذه المرحلة الثانية ليس سواء في جميع القضايا، فإنّ منها ما هو طبيعي قابل للبرهان، ومنها ما هو فائق للطبيعة يقتصر عمل العقل بصدده على تفسير يبدد المحالات الظاهرية من جهة، ويحيل الموضوع شبه معقول من جهة أخرى بما يجد له من صورة ومثال في الطبيعة.

يؤلف هذا النوعان من التعقل جوهر «الفلسفة المسيحية»، التي تنظر في الوجود على ما أوحى الله إلينا، فأوغسطين، مع علمه بأنّ العقل والإيمان متمايزان بالذات، لم يضع مبدأ يكفل استبقاء هذا التمايز، لكنّه جمع بينهما في حكمة كلية تظهرنا على حقيقة الوجود، وتدلنا على غايتنا الحقة، وتمدّنا بالوسائل للبلوغ إليها، وهي المسيحية. ويضيف يوسف كرم، إلى ما سبق قوله، أنّ عبارة أوغسطين «آمن كي تتعقل» تنطبق على الإيمان كلّه بما فيه وجود الله، فإنّ الخطوة الأولى في رأيه مخاطبة الأحمق الذي يقول في قلبه «ليس يوجد إله»، كما جاء في مفتتح المزمور الرابع عشر لداود النبي، وإقناعه بصدق الكتب المقدسة، التي تعلم وجود الله، حتى إذا ما فاز منه بالإيمان بها شرع في بيان ما للإيمان بالله من قيمة عقلية، هذا مع علم أوغسطين بما للدليل العقلي على وجود الله من قيمة ذاتية، وعلمه بأنّ الفلاسفة عرفوا وجود الله دون توسط الإيمان، وبعد الله النفس النزّاعة إلى الله، وهي صورة الله من حيث إنها روحية وعاقلة، مريدة ذاكرة، وبمعرفة الله والنفس تتمّ الحكمة في الواقع. وطالما قال أوغسطين إنه لا يطلب سوى العلم بالله والنفس، أمّا العالم فليس صورة الله من حيث إنّه مادي خلوٌ من العقل والإرادة، وإنما هو أثر الله يحقّق بعض الصفات الإلهية على نحو خاص به، فينظر فيه بعد النفس، وأخيراً «مدينة الله»، أو مصير الإنسانية، أو مبادئ الاجتماع وفقاً للمسيحية[1].

(1) كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، ص25-26.

لا يمكن للعقل، إذاً، أن يستقلّ بذاته في إدراك الحقائق، لا بدّ له من سلطة أخرى يستعين بها، وهي سلطة الكتاب المقدس. وفي هذا يستعيد أوغسطين في خطابه الثنائية ذاتها التي بلورها من قبل فيلون. تكون سلطة الكتاب المقدس ضرورية هنا بالنسبة إليه؛ لأن قدرة العقل من دون تلك السلطة تكون أقلّ إمكانية في الإدراك. ففي محاورة (**المعلّم**)، يقرر أوغسطين أنّ الإيمان ضروري للتعقل، وأن التعقل ضروري للإيمان، فالإنسان يعقل الأشياء ليس بفعل الكلام إنّما بفعل «حقيقة حاضرة في النفس، وما الكلمات إلا منبّه إليها». وتلك الحقيقة الداخلية هي «المسيح»، الذي هو «قوة الله الدائمة، والحكمة الخالدة»، فالإنسان يعقل الأشياء ليس بفعل «كلام يطنطن من الخارج»، إنما يعقلها بحضور الحقيقة الحيّة الخالدة في نفسه؛ تلك التي تجسدت في شخص «المسيح»، والتي لا بدّ لكلّ نفس ناطقة من أن تعود إليها، وتهتدي بها. ولكنّ تلك الحقيقة لا تنكشف للنفس، إلا بحسب قدرة النفس وإراداتها الحسنة أو السيئة، فإذا أخطأت النفس، فليس يعني ذلك إطلاقاً خطأ الحقيقة؛ «إذ لا يخطئ النور الخارجي؛ بل تخطئ أعيننا الحسيَّة»[1]. وعلى هذا، «المسيح هو المعلّم الوحيد للحقيقة».

4-2- الكنيسة: مدينة الله الأرضية:

يُعدّ المبدأ الأخلاقي القائم على ثنائية الروح والجسد المقوّم الأساسي في تصوّرات أوغسطين، فبربطه الخير بالروح والشر بالجسد، فتح الأفق أمام ممارسة مزدوجة ومنقسمة على ذاتها، حيث أفضى ذلك، في نهاية الأمر، إلى تقسيم العالم إلى قسمين متعارضين: قسم يستمدّ شرعيته من الروح، وآخر من الجسد. وهذان القسمان يقف وراءهما نوعان من الحب: حب الروح وحب الجسد. يقول أوغسطين: «حبان يصنعان دولتين: حب الذات لدرجة احتقار

---

(1) القديس أوغسطين، المعلم، ترجمة حسن حنفي، في نماذج من الفلسفة المسيحية، ص 91.

الله يصنع الدولة الأرضية. وحبّ الله لدرجة احتقار الذات يصنع المدينة المقدسة»؛ المدينة المقدسة قانونها أبدي، وزعيمها المسيح، وهي «تستميل كل المواطنين من كل الأمم، وتشكّل مجتمعاً من المبعدين من الناس، لجميع اللغات، دون أن تهتم بالاختلافات التي يمكن أن توجد بسبب الأخلاق أو العادات أو القوانين أو المؤسسات، أهدافها حفظ السلام الأرضي»[1].

تثير قضية «مدينة الله» جملةً من الإشكاليات الأخلاقية واللاهوتية، وبناء على تصوّرات أوغسطين، التي وردت في كتاب بالاسم نفسه[2]، نُظِّمَتْ العلاقة في العصور الوسطى بين الكنيسة والدولة. وإذ فصل أوغسطين بينهما؛ أي بين الكنيسة والدولة، فذلك إنّما لأنه عَدَّ الكنيسة مدينةَ الله والدولةَ مدينةَ الأرض، فالفصل إذاً يقوم على مبدأ أخلاقي، المبدأ القائل بثنائية الخير والشر. والواقع أنّ أوغسطين، بتأكيده أن الدولة ظهرت نتيجة حب الذات لدرجة احتقار الله، يكون أقصى أية شرعية أخلاقية لها. ومن ثَمَّ، إنها لا بد من أن تمتثل لمدينة الخير المطلق، مدينة الله. لا بدّ من أن تذوب رمزياً فيها، وإلا فإنّ الشرّ سيظل قائماً؛ لأنّ حب الله في خطر.

لا يمكن للدولة إلا أن تكون جزءاً من «مدينة الله» إلا إذا خضعت للكنيسة في كلّ الأمور الدينية، ظلّ هذا المبدأ فاعلاً في السلطة الكنسيّة منذ

(1) القديس أوغسطين، مدينة الله، نصوص ملحقة في: فريس، جان كلود، القديس أوغسطين، ترجمة عفيف رزق الله، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، 1982م، ص72.

(2) كتب أوغسطين كتاب «مدينة الله» بين عامي 412 و427م. نحيل على العرض الموسع له في: رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، 2: 82-94. و: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، ص 23. وعن المضمون الأخلاقي للكتاب انظر: التلوع، أبو بكر، الأسس النظرية للسلوك الأخلاقي، جامعة قاريونس، بنغازي، 1995م، ص110-114. وعن فلسفة أوغسطين التاريخية، انظر: صبحي، أحمد، في فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، 1990م، ص148-152.

أوغسطين، وفي ضوء هذا تفهم إشارة رسل بأن أوغسطين هو الذي أمدَّ «الكنيسة الغربية»، خلال العصور الوسطى كلها، وإبّان ازدياد السلطة البابوية شيئاً فشيئاً، وفي كلّ ما شبّ بين البابا والإمبراطور من صراع، بالأساس النظري الذي تقيم عليه الكنيسة سياستها. وطبقاً لأوغسطين، كانت «الدولة اليهودية» في السابق مثالاً للدولة الدينية، وعلى «الدولة المسيحية» أن تحذو حذوها في هذا الصدد، وتمكّنت الكنيسة إلى حدّ كبير من تحقيق المثل الأعلى لمدينة الله، وذلك بإضعاف سلطة الأباطرة والملوك، وبها استبدال سلطة البابوات[1].

أراد أوغسطين أن ينظّم الأسس النظرية والأخلاقية للدفاع عن المسيحية ضدّ خصومها الوثنيين وضدّ السلطات الدنيوية، فأفضى ذلك إلى بناء قواعد اللاهوت الكنسي. ويقوم دفاعه على أنواع من الإقرار بالتعارض الفعّال بين الروح والجسد، فبما أنّ الإنسان يتكوّن منهما، كما هو شائع في الفكر القديم ذي الأسس الثنائية، فإن الاهتمام بالعنصر الأول يقود إلى مملكة نقية صافية، والاهتمام بالعنصر الثاني سيؤدي إلى مملكة مدنسة باللذة والمتعة. فإذا صحّت هذه المقدمة النظرية، وأُخذ بها كمسلَّمة، فلا بدّ، كما هو الأمر في حالة أوغسطين، من التسليم بأن مملكة الأرض هي موطن الشرور، وأنّ مملكة السماء هي المحضن الحقيقي للخير والحق والعدل والسلام. ولمّا كانت الكنيسة هي السلطة القيّمة الشرعية على الروح، والمسؤولة عنها، فهي «مثال» مدينة الله في الأرض. ولأن تاريخ الصراع الإنساني يكشف أنه تعارض بين مبادئ أخلاقية سامية ومتع دنيوية خاصة، فإنّ الفوز، في نهاية المطاف، لا بد من أن يكون لتلك المبادئ الخيرة، لا بد من أن تنتصر «مدينة الله». وذلك لن يكون إلا عبر ممارسة قهرية دائمة لمتع النفس، ولذاتها، وشرورها، وغاياتها الذاتية؛ لأنّ كلّ ذلك هو الذي يمدّ «المدينة الأرضية» بقوتها.

(1) رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، 2: 95، 98.

ينبغي إذاً قهر الذات دائماً، لكي تضعف ركائز مدينة الأرض. وفي المقابل يجب تغذية الروح لكي تتقوّى ركائز مدينة الله. ويعيد أوغسطين تركيب التاريخ، ليعثر على أمثلة توافق خلاصاته. أقرب الأمثلة لديه صراع «المسيحية» مع «الوثنية». انهيار الإمبراطورية الرومانية لا يأخذ معناه، في تصوّر أوغسطين، إلا على أنّه أكثر العلامات دلالة على سقوط مدينة الأرض، مملكة الدنيا حيث الشرور والجهل. وما ظهور الإمبراطورية البيزنطية إلا دليل على أنّه برهان على ضرورة وجود مملكة الله. «مدينة الله» هذه لا بُدّ من تأصيل تاريخها، وتحديد مسؤولياتها، وتنظيم علاقاتها، وبعد ذلك تعميمها نموذجاً عالمياً شاملاً لكلّ الأمم والشعوب بزعامة «المسيح» الذي هو نوع من «عقل» الله وكلمته. ولأنّ كلّ فعل عند أوغسطين لا بُدّ من أن يكون خيراً أو شريراً، ولأنّه لا يمكن أن يصدر شرّ عن خير، فمدينة الله المسيحية، المتصلة بالله عبر المسيح، لا يمكن أن تعرف الشرور؛ إنّها مدينة الخير الأبدية، التي وجدت لها تمثيلاً في الكنيسة التي كلّما اتسعت شملت العالم بالخير. بعبارة أخرى، بالكنيسة يمكن تحويل العالم إلى «مدينة الله». هذا التسلسل القائم على التسليم بالمبدأ الأخلاقي، بوصفه مقدّمة صحيحة، سيؤدي إلى التسليم بكلّ ما يتصل بمدينة الله. وفي المقابل لا بُدّ من إقصاء المحاولات، مهما كانت، لظهور المدينة الأرضية المعارضة، لا يمكن السماح أبداً، في ضوء هذه المبدأ، بأيّ فعل يهدف إلى إنشاء مدينة أخرى معارضة لمدينة الكنيسة أو دولتها.

يربط أوغسطين فكرة «مدينة الله» بمبدأ أخلاقي له صلة مباشرة بثنائية الخير والشر، هو: الخطيئة والخلاص، ويذهب إلى أنّ «آدم» قبل السقوط كانت له إرادة حرّة، وكان في مستطاعه أن يمتنع عن اقتراف الخطيئة، لكنّه لمّا أكل التفاحة هو وحواء دخلهما الفساد الذي انتقل منهما إلى خلفهما كلية، ولم يعد أحد من هذا الخلف يستطيع بقوّته الخاصة أن يمتنع عن الخطيئة، فلا سبيل أمام الناس إلى حياة الفضيلة إلا برحمة الله. ولمّا كان البشر جميعهم

ورثوا الخطيئة عن آدم، فقد حقّت اللعنة الأبدية عليهم، وكلّ من يموت بغير تعميد (حتى الرّضع من الأطفال) مصيره جهنّم، حيث يُصلَى عذاباً لا ينتهي، وليس لأحد أن يتذمّر من هذا الجزاء؛ لأن الجميع بحسب أوغسطين أشرار. لكنّ الله برحمته يختار فريقاً ممّن نالهم التعميد، فيذهب به إلى الجنة، وهؤلاء هم المرضيّ عنهم، لكنّهم لا يذهبون إلى الجنة؛ لأنّهم خيّرون، فأبناء آدم جميعهم فاجرون، والله وحده القادر على أن يرفع الفجور عمّن يختاره؛ لذلك هذه الرحمة قاصرة على من رضي الله عنهم، ولا يمكن العثور على علّة خلاص هذا الفريق ولعنة ذاك، فالأمر منوط باختيار إلهي محض. اللعنة برهان على عدالة الله، والخلاص برهان على رحمته[1]. الشر وُجِد بمعصية آدم؛ إذ تفرّق الناس بعد ذلك إلى طوائف، وقُسِّموا إلى مجموعتين: فئة تحبّ ذاتها إلى حدّ امتهان الله؛ أي أنّها طورت حباً نرجسياً مرضياً مبالغاً فيه كان من نتيجته أن أدّى إلى «احتقار الله»، وفئة أخرى انصرفت إلى حبّ الله إلى درجة بلغت فيها أنّها «احتقرت ذاتها». أفلحت الأولى في أن تركب فضاء يناسب رؤيتها ونوع حبها، فكانت «المدينة الأرضية» مدينة الدنس والشرور والخطايا، فيما نجحت الثانية في بناء «مدينة سماوية» مقدسة وطاهرة.

هناك، إذاً، مدينتان لا غير يرجع إليهما سائر البشرية. وبين هاتين المدينتين حرب منذ البدء؛ إذ تجاهد «مدينة الله» في سبيل العدالة، فيما تعمل الأخرى على نصرة الظلم، وستظل الحرب مستعرة بينهما إلى نهاية العالم، حتى يفصل بينهما المسيح في آخر الأزمان، فتنعم مدينة الله بالسعادة الأبدية، فيما تلقى الأخرى جزاءها في النار التي لا تنطفئ. هذا فيما يخصّ قدر المدينتين. أما ما يخص المسار التاريخي لهما، فإنّ أوغسطين يقسم تاريخهما إلى مرحلتين يفصل بينهما ظهور المسيح، فمن قايين إلى إبراهيم كانتا مختلطتين، ولمّا جاء إبراهيم بدأتا تتمايزان سياسياً: المدينة السماوية

---

(1) كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، ص45.

ويمثلها بنو اسرائيل، والمدينة الأرضية وتشمل باقي الإنسانية، وقد بلغت ذروتها في الإمبراطورية الرومانية، وبظهور المسيح ينتهي التمايز بين الاثنين، فتختلطان من جديد، وتعود كلّ منهما وحدة معنوية لها أعضاء في الإنسانية جمعاء. فالمدينة السماوية هي جماعة في الماضي والحاضر والمستقبل. إنّ الكنيسة هي الجماعة البشرية التي تعمل على بناء المدينة السماوية التي أرادها الله وأسسها لهذه الغاية، ولا يزال يؤيدها في تحقيقها. أمّا أهل المدينة الأرضية فمشغولون بخيرات يتنازعون عليها، ويستمتعون بها لذاتها، فيما انصرف أهل المدينة السماوية إلى تحقيق غاياتهم الحقة، وهي الفضيلة، والكمال الروحي. وينتهي أوغسطين إلى استخلاص النتيجة الآتية: بما أنّ الدولة هي السلطة الأرضية، فهي أدنى من الكنيسة، وينبغي أن تكون خاضعة لها، باعتبار الموضوع والغاية، وإذا استرشدت في تشريعها بأصول الأخلاق الفاضلة كانت أداة نظام وسلام مساعدة للكنيسة في العمل لغاياتها وساد بينهما الوفاق[1].

الحلّ المناسب والأمثل هو أن تمتثل مدينة الأرض لمدينة السماء، إنّ مدينة السماء، مدينة الله، هي في هذا السياق «الكنيسة الكاثوليكية»، ولا بدّ لها، من أجل سعادة البشرية، وتحقيق غاياتها المقدرة والأبدية، من أن تسيطر على الدولة، النتيجة أيضاً ضرورة الدولة الدينية، أو، في أقلّ احتمال، دولة خاضعة لسيطرة الكنيسة؛ لأنها النموذج الأرضي لمدينة الله. إنها في الواقع ذلك المجال الرمزي الذي تخترقه ألوهية المسيح، ابن الله وكلمته الحقّة، وحيث إن القديسين هم ورثة ذلك البهاء الإلهي، فإنّ سلطتهم هي الأكثر قدرة على أن تبثّ في أوساط التابعين إلى هذه المدينة. ولمّا كان «البابا» هو الرمز المطّرد في مؤسسة الفضيلة والخير هذه، فإليه إذاً يرجع أمر قيادة مدينة الله، التي لا بد من أن تشتمل على العالم كله.

(1) المرجع نفسه، ص47.

يصعب الآن تماماً مناقشة فروض لاهوتية ومصادرات منطقية مستخلصة منها مضى عليها أكثر من خمسة عشر قرناً، واقتضتها ظروف دينية وتاريخية آنذاك. والواقع كما يبدو لنا الآن أن لا معنى لمناقشةٍ غايتُها إبراز التناقضات الجوهرية البارزة في صميم التصور الأوغسطيني على جميع الصعد التي قسّم بها أبناء آدم، وقدّر لهم مصيراً لا خيار لهم فيه، مهما كانت درجة الاختيار، مبرزاً صورة سلبية وامتثالية للإنسان بوصفه كائناً منساقاً إلى الأبد، تجاه هاوية مرسومة؛ لأنه ينتسب إلى خطيئة آدم الرمزية. إنّما يمكن، وهذا ما ينبغي الالتفات إليه، الوقوف على الآثار المترتبة على تصور أوغسطين، فلأنه دمج تصوره في رسالة الكنيسة، وربطها بمضمون ذلك التصور النظري-الديني، الذي ينتزع مقاطع متفرقة من الكتاب المقدس، ويدعم بها حججه التي ترد في سياق لاهوتي، أثمرت تلك التصورات تقاليد كنسيّة ظلت فاعلة، وبكل قوة إلى العصر الحديث.

قامت الكنيسة عبر القرون بتكييف أفكار أوغسطين طبقاً لمصالحها، وأعادت تأويلها كلّما وجدت تعارضاً بينها وبين رعاياها، وبينها وبين السلطات الدنيوية. ولكنّ الأمر الأكثر أهمية في موضوعنا أنّ أوغسطين مَركَز الفكر الديني حول نقطة لا تكتسب أيّة مشروعية أخلاقية إلا إذا ظهرت عليها بصمة الكنيسة الكاثوليكية، فالعالم بكلّ أبعاده الجغرافية والتاريخية مرهون بالكنيسة التي يتزعمها رمز كاثوليكي احتكر فهماً خاصاً للمسيحية، ومارس سلطاته العالمية باسم المسيح، ولأنّ المسيح نفحة الله العقلية لا يمكن لأحد، كائنةً ما كانت حججهُ، إلا الاتفاق على أنّ الله لا يعارض صفاته، ولا يصدر منه إلا الحب والعدل والخير، أمّا ما يعارض ذلك فمصدره المخلوق الضعيف الأناني والملتبس دائماً بالخطيئة. ولمّا كان الله، بحسب أوغسطين والتصورات المعاصرة له، بثّ مُثُله بأكثر أشكالها جلاء ليعطي الحياة البشرية معنى بجعل العالم مخترقاً بصفاته النادرة، وأن المسيح هو ذلك التجسد وحامل تلك الرسالة، وأنّ البابا من بعده هو الذي يرعى مسيرة

الحق الإلهية، والمعبّر عن رغبة الله الخالدة، فإنّه لا يمكن إلا الامتثال لـ«البابا» باسم «المسيح»، وللمسيح باسم «الله».

ولأجل أن يعطي الإنسان معنى لبحثه عن الخلاص، الذي لا يقرّره إلا الله بناء على مبادئ خاصة به، ينبغي عليه أن يسعى للانضمام إلى «مدينة الله» ليضمن التوازن الداخلي، أو يكون (على مستوى رغبة الفرد وأمانيه) ذلك سبباً يقنعه بأنه سيكون في زمرة المخلَّصين. وعليه طوّرت الكنيسة تقاليد تبرهن بها أنّها البوابة الأرضية لمدينة السماء، ولا بد من الامتثال لمنظومة القيم الكنسية، فبهذا الامتثال يمكن خلق رعية ولائية تضع خلفها رغبات الجسد ولذاته ومتعه، وتنصرف إلى حلم دائم موضوعه حبّ الله إلى درجة تحقير الذات.

إنّ رسالة أخلاقية مثل هذه تبشّر بها الكنيسة الكاثوليكية ستجتذب جموع المؤمنين الباحثين في الأصل، بسبب أوضاعهم التاريخيّة، عن الخلاص، وسترفع من شأن الكنيسة على أنّها القوة الطالعة التي طالما افتقر إليها التاريخ من قبل، وستحتكر فهماً مشروطاً للدين المسيحي، وستتمركز سلطة «بابوية». وفي المقابل ستفرغ السلطة الدنيوية من مضمونها، وستقصي كلّ العالم خارج نطاق هذه الكنيسة وسلطاتها. العالم لا بُدّ من أن يظلّ غارقاً في أوحال مدينة الأرض إلى أن تطهّره الكنيسة من ذلك، لا بد إذاً من المبشّر، حامل رسالة السيد المسيح، حامل رسالة الكنيسة، و، في الواقع، حامل رسالة «البابا». والنتيجة العملية المباشرة ضرورة أن تظهر «مدينة الله» الدينية، دولة الكنيسة. وإذا اقتضت ظروف ما بقاء «مدينتين» لأمر قاهر، فعلى الأرضية أن تذعن للسماوية، وتنصاع لرسالتها.

هذه هي النتائج التي طوّرتها الكنيسة من جملة اللاهوت الأوغسطيني، وهي المغذّيات الأكثر فاعلية في تاريخ الكنيسة طوال القرون الوسطى. اختزل العالم المثالي في «مدينة الله»، واختُزِلت مدينةُ الله في «الكنيسة»، واختُزِلت الكنيسة في «البابا». وتمّ إقصاء العالم خارج هذا المجال واستبعاده إلا لمن

يندرج تحت سلطة الكنيسة. وفي مطلع العصر الحديث، حينما اقتضت مصالح الغرب التوسّع و«اكتشاف العالم»، استثمرت الكنيسة رسالتها، فكان المبشرون يجوبون العالم بأناجيلهم جنباً إلى جنب مع حملة السلاح. الهدف هذه المرة شمول «الآخر»، إدخاله إلى «مدينة الله». استعمال السلاح لأجل الإسهام المباشر في تقويض «المدينة الأرضية»، وتخليص بني الإنسان من الدنس الوثني المتوطن فيهم. تلك كانت رسالة الكنيسة. ومن الواضح أنّ الموجهات الأوغسطينية لها حضور حاسم في كثير من ثنايا هذه الرسالة؛ تلك الموجهات أصبحت مع الزمن مجموعة مسلمات لا يمكن للكنيسة ذاتها الخروج عليها، فالنزعة العقائدية المدرسية، التي هيمنت حقبة طويلة، لم تكن تهتم إلا بمقدار إذعان الإنسان للقواعد والنظم والتقاليد الموروثة، ولم يكن من شأنها أن تستفهم عن كفاءة تلك النظم، ومشروعية تلك التقاليد، ومناسبة تلك القواعد.

كانت المنظومة اللاهوتية الأوغسطينية رتّبت عناصر كثيرة، وجدت معظم تجلياتها في الأفق العام لمفهوم «مدينة الله». ولا مراء في أنّ أوغسطين كان من رواد اللاهوتيين، الذين أثاروا فكرة غائية التاريخ الإلهي، كما تجلى في المسار القدري المحكوم بعناية الله للمدينة السماوية. إلى ذلك طرح برهان وجود الله، ومع الزمن سيطوّر اللاهوتيون اللاحقون براهين أخرى، وسيسهم الفلاسفة في ذلك أيضاً، وبلور، بلاهوتية لامعة، فكرة «المعلم الباطني» الذي هو المسيح، الوسيلة الأكثر قدرة على تعليم الحقيقة، ثمّ تكثيف علاقة الإيمان بالعقل، وربط هذا بذاك. وكلّ هذه الأفكار، التي تشكل صلب اللاهوت المسيحي، ستكون مثار اهتمام اللاهوتيين والفلاسفة فيما بعد وطوال العصور الوسطى. وقد وجدت أفكاره صدى واسعاً على المستوى الواقعي؛ إذ أشاعتها الكنيسة، وأنشأت أطراً تعبّر عنها. ووجدت أيضاً أصداء لا يمكن حصرها في السجالات اللاهوتية المتشعبة طوال أكثر من ألف سنة. وفيما يخص أفكاره عن «مدينة الله» فهي متصلة لا شكّ باليوتوبيات السابقة،

ومؤثّرة في اليوتوبيات اللاحقة. ولا يُثار العجب؛ إذ نرى مكيافيلي (1469-1527م)، وربما تحت تأثير الدعوة الأوغسطينية لضرورة ظهور الدولة الدينية، وهو المدشن للفكر السياسي الحديث بكلّ امتداداته الواقعية، يقرّر أنّ «الإمارات الكنسية»، التي هي النموذج المصغّر للدولة الدينية، يمكن اعتبارها «وحدها هي الأمينة والسعيدة»؛ ذلك أن «دعائمها أسباب رفيعة لا يستطيع العقل البشري الوصول إليها... كون الله هو الذي يمجدها ويحافظ عليها»[1].

خلص فريس إلى أنّ القديس أوغسطين «لم يكن فيلسوفاً بالمعنى الدقيق للكلمة»، إنما «الهموم الأساسية لديه كانت، غالباً، الدفاع عن الدين، أو لاهوت رجل الكنيسة، تقدم من العقيدة المسيحية كرجل تسلّح بالفلسفة اليونانية بأساليبها كما بمشاكلها، هذه الثقافة ساعدته على إغناء معتقده، كما أنّ معتقده أجاب على الأسئلة التي طرحتها هذه الثقافة»[2]. وأهم ما يوصف به أنّه كرس نفسه مدافعاً أوّل عن الكنيسة المسيحية الغربية، ولم يطمح إلى التخلي عن دوره كرجل دين انتدب نفسه لتشكيل منظومة لاهوتية مدعمة بالموروث الأفلاطوني، وقادرة على أن تمارس فعلها في إضفاء قوة لمؤسسة الكنيسة، وتوسيع لسلطاتها ووظائفها.

5- الإيمان المتعقّل: منظور أنسلم:

كان اللاهوت التأسيسي للكنيسة، كما استقام على يدي القديس أوغسطين، من القوة والتماسك حيث ظل يمارس دوره عدة قرون، وتكاد السجالات اللاحقة، بصورة عامة، تدور في الفضاء ذاته الذي أقامه أوغسطين، وطوال القرون الخمسة التالية، انغمر اللاهوتيون في جدالاتهم

(1) ميكافيللي، الأمير، ترجمة خيري حمّاد، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1990م، ص113-114.

(2) فريس، جان كلود، القديس أوغسطين، ص25.

اللانهائية حول طبيعة المسيح، ووجود الله، وكلمة الله، والتوفيق بين العقل والشرع. إلى ذلك استأثرت موضوعات الكنيسة وسلطاتها الروحية ودورها الإرشادي وعلاقاتها بالمؤسسات المعاصرة لها، باهتمام نخبة من رجال الدين اللاهوتيين، أبرزهم القديس كيرلس، والقديس بندكت، والقديس أوريجين، وغيرهم ممن فصّلوا كثيراً، وساجلوا أكثر في كلّ الموضوعات الدينية والأخلاقية الخاصة بالمسيحية. وتضافرت تلك السجالات لتكوِّن «كتلة خطابية لاهوتية» ضخمة وشاملة صهرها الزمن، فأصبحت مأثوراً كنسياً استجاب، في كثير من جوانبه، للصراعات المذهبية والسياسية، وفي كلّ مرة كان يُعاد تشكيل المتن الميتافيزيقي للمسيحية على نحو يوافق المرجعيات القائمة، أو يهتدي بها اللاهوتيون في توسيع مجالات أفكارهم أو حصرها. ولعلّ أمر التوفيق بين العقل والإيمان كان يجتذب اهتمام اللاهوتيين أكثر من غيره، ومن ذلك أنّ القديس أنسلَم (1033-1109م) عاين ذلك الموروث الكنسي بما فيه الانشقاقات المذهبية، التي ظهرت طوال القرون السابقة، فتقدّم يسهم في إيجاد توازن أكثر ثباتاً بين الإيمان والعقل، لعلّ ذلك يكون له أثر في امتصاص الغلواء المتصاعدة هنا وهناك بسبب الأطر القاسية التي طوّرت الكنيسة مظاهر الخضوع لها.

وكان أنسلم واضحاً في دعواه، التي يهتدي فيها بالموروث الأوغسطيني: إنّ التوراة والأناجيل والكنيسة لها عقائدها الإيمانية المفروضة على الإنسان، مثل وجود الله والتجسيد، ولا مرقاة للإنسان إلى هذه العقائد إلا طريق النقل، فالعقل عاجز عن أن يؤدي بالإنسان إليها، بيد أنّه متى ما وُجد الإيمان مال الإنسان إلى تعقّل تلك العقائد، ومال إلى البحث في موجباتها. ومؤدّى فكرة أنسلم: أنّ المعرفة العقلية بالعقائد هي حالة تقع بين الإيمان المحض والمعاينة المباشرة للوجود الإلهي؛ تلك المعاينة الإشراقية-الكشفية، التي وُعد بها المصطفون فحسب. هناك إذاً توتر إيماني منقسم بين التعقّل لموضوع الإيمان، والتصوف الذي ينشد يقيناً مشدوداً إلى غبطة الذات الإلهية مباشرة. وهنا، كما

يستخلص برهييه، يستعيد أنسلم، وبدلالة أوغسطين، جانباً من الجدل الأفلاطوني، فالحركة التي تتأدّى من الإيمان إلى التعقّل، ومن التعقل إلى المعاينة، قريبة الصلة بالفكرة الأفلاطونية القائلة إنّ الاعتقاد يفضي إلى التفكير الاستدلالي. إنّ هذا يؤدي إلى الحدس العقلي[1].

ثمّة نكوص لا يخفى، فقد أوجد أنسلم تناظراً بين التوراة والأناجيل والكنيسة، وناظر بين عقائد الكتب المقدسة و«عقائد» الكنيسة، وعَدَّها مفروضةً على الإنسان. الأمر الذي يبرهن على أنّ الكنيسة رسَّخت تقاليد كنسية ارتفع شأنها إلى مستوى العقيدة، ثم يقلب فرضية الإيمان السابقة، ويؤكّد أنّ الإيمان هو الذي يفضي إلى التعقّل، وكتابه **(آمن كي تعقل)** يؤكّد ذلك، ويفصح عن مقاصده، فالبدء بالإيمان وعكوف الإنسان على تأمّل ما يدور في نفسه أوّل اكتشاف للحقيقة، والتركيز على القلب يخلق موضوع التأمل نفسه، كما هو الحال عند الإشراقيّين.

عكف أنسلم على دراسة أفكار أوغسطين اللاهوتية، وتشبّع بها، وما «فلسفته» إلا روح أوغسطين معروضة عرضاً فكرياً جديداً في القرن الحادي عشر، بعد ظهور الجدل منهجاً للتفكير في هذه الفترة من العصر الوسيط. وكانت هذه الحقبة شهدت صراعاً بين أنصار الجدل وخصومه، ومن خضمّ ذلك الصراع اشتقّ أنسلم منهجاً وسطاً بين الفريقين، فهو يبدأ بالإيمان ضدّ أنصار الجدل، ويرفض إخضاع الكتب المقدسة لمناهج الجدل، فالإيمان هو المعطى الأول للإنسان، والعقل نفسه يفترض البدء بشيء آخر سواه هو الإيمان. وبما أنّ الإنسان لا يستطيع أن يفكر في لا شيء، لا بُدّ له من أن يعقل شيئاً، ومن ثَمَّ هو عقل للإيمان. وقد نصّ الوحي نفسه على ضرورة التعقل، فالإيمان يفترض التعقّل. ويعارض أنسلم، في الوقت نفسه، خصوم الجدل، وذلك لأنّ البدء بالإيمان لا يحتّم أبداً معاداة العقل والوقوف في

(1) برهييه، العصر الوسيط والنهضة، ص48.

وجه الجدل، فالإيمان يحتاج إلى عقل له، كما يحتاج العقل، من ثَمَّ، إلى إيمان له؛ بل إنّ الحواريين وآباء الكنيسة لم يعارضوا تعقّل الإيمان، وفهم محتواه. وهكذا يشتق أنسلم طريقاً بين عقل أنصار الجدل وإيمان خصوم الجدل، هذا الطريق هو عقل الإيمان. فرفض البدء بالإيمان، كما هو الحال عند أنصار الجدل، إن هو إلا ادعاء، كما أنّ رفض تعقّل الإيمان، كما هو الحال عند خصوم الجدل، إن هو إلا جهل وإهمال. ولذلك يجب استبعاد كلا المنهجين، فكلاهما خاطئ. هذا ما يخلص إليه جلسن وهو يعرض للسجال اللاهوتي الذي كان أنسلم يخوضه في نهاية العصر الوسيط[1].

وجّه أنسلم رسالته «**آمن كي تعقل**» إلى «كلّ من يحاول أن يعلو بنفسه نحو الله، وإلى كلّ من يحاول أن يعقل إيمانه»، وهيمنت صيغ الدعاء والالتماس على أسلوبها، وهو رجاء محض موجّه إلى الذات الإلهية، واحتشدت بالخوف والتذلل، واختتم أنسلم فصلها الأول بالفقرة الآتية المعبرة عن مقاصده: «ربي لا أحاول أن أنفذ إليك في علاك، لأني لا أستطيع أن أصل إلى ذلك بعقلي، ولكنني أود أن أنفذ إلى حقيقتك التي يعتقدها قلبي ويحبها، لا أحاول أن أعقل كي أؤمن، بل أؤمن كي أعقل، لأني أؤمن أيضاً أني لا أستطيع أن أعقل إن لم أؤمن»[2]. وعاد في الفصل الثاني ليفصح عن مضمون فكرته، عارضاً تصوره بشمول وتفصيل، مناقشاً موضوع وجود الله، وهو ما أصبح يصطلح عليه بـ «البرهان الوجودي». فقال: «ربي أنت الذي تجعلني أعقل الإيمان، فوفقني أن أعقل بقدر ما تراه صالحاً لي، إنّك موجود كما نؤمن، وإنّك موجود على النحو الذي نؤمن به. نحن نؤمن بأننا لا نستطيع أن نتصوّر أعظم منك. أيمكن لطبيعة كهذه ألا تكون موجودة لأنّ الأحمق قد حدثته نفسه بأنّ الله غير موجود؟ (مزامير 13: 1).

---

(1) أوردها حنفي في: نماذج من الفلسفة المسيحية، ص106-107.

(2) القديس أنسلم، آمن كي تعقل، ترجمة حسن حنفي، ضمن: نماذج من الفلسفة المسيحية، ص143.

ممّا لا شك فيه أنّ هذا الأحمق، عندما يسمع ما أقول «لا نستطيع أن نتصور أعظم منه»، يعقل ما يسمع، وما يعقله موجود في ذهنه حتى ولو لم يعقل أنه موجود حقيقة. إنّ وجود شيء في الذهن شيء، وعقل أنّ هذا الشيء موجود شيء آخر. فعندما يفكّر الرسام في اللوحة التي سيقوم برسمها تحصل له في الذهن، لكنّه لا يعقل وجودها الذي لم يتحقّق بعد؛ لأنه ما زال لم يرسمها. وبعد أن يقوم برسمها لا تحصل له في الذهن فحسب؛ بل يعقل أيضاً أنّ ما قام به يوجد حقاً، لذلك يجب أن يسلّم الأحمق بوجود شيء في الذهن لا نستطيع أن نتصور أعظم منه؛ لأنه عندما يسمع ذلك يعقله، وكلّ ما يعمله موجود في الذهن، وممّا لا شك فيه أنّ ما لا نتصور أعظم منه لا يمكن أن يوجد في الذهن فحسب؛ لأنه لو كان موجوداً حقيقة في الذهن فقط لأمكننا أن نفكّر في أنه موجود في الواقع أيضاً. هذا وجود أعظم، وعلى هذا، إذا كان الموجود الذي لا نستطيع أن نتصوّر أعظم منه موجوداً في الذهن فقط، يكون هذا الموجود نفسه الذي لا نستطيع أن نتصور أعظم منه هو ما نستطيع أن نتصور أعظم منه، وهذا مستحيل ممّا لا شك فيه. إذاً، ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه يوجد في الذهن وفي الواقع على حد السواء»[1].

واضح أن أنسلم يصدر عن التصور التقليدي الشائع في الفكر القديم، التصور القائل بمطابقة الوجود الذهني للوجود الحقيقي، ومعلوم أنّ مفهوم الوجود ظلّ غامضاً وملتبساً مدة طويلة، وبتأكيد أفلاطون أنّ المثل هي الموجودات الحقيقية، فقد شاع ذلك التصور في التفكير، فأفلوطين يرى أنّ «الوجود الحقيقي إنما هو وجود العالم المعقول، وأكمل ما في ذلك العالم هو العقل»[2]. وسيصوغ هيغل العالم في ضوء هذا المفهوم لاحقاً. ومناقشة أنسلم هذه حول البرهنة الوجودية، التي ترتبت ضمن إطار العقل والإيمان، لم تُقبل من رجال اللاهوت، فوُجِّه إليه نقد، ثمّ أُسدِل الستار عليه إلى

(1) المرجع نفسه، ص144.
(2) أفلوطين، التساعية الرابعة، ص167.

النصف الثاني من القرن الثالث عشر؛ إذ دحضه توما الأكويني. ومنذ ذلك الحين كان لرأيه الشيوع بين رجال اللاهوت. لكنّ البرهان الوجودي صادف حظاً أوفر بين الفلاسفة، فأحياه ديكارت في صورةٍ أدخل فيها عليه بعض التعديل، وظنّ ليبنتز أنه من الممكن تصحيح ذلك البرهان بإضافة ملحق له يبرهن على أنّ الله «ممكن»، واعتقد كانط أنه هدّم برهان أنسلم هدماً لا قيام له بعده، ومع كلّ ذلك، يشكّل في بعض وجوهه أساساً لفلسفة هيغل وأتباعه، وهو يتجلّى في مبدأ برادلي القائل: إنّ ما يمكن وجوده، وما يتحتم وجوده، موجود»[1].

كان أنسلم يهدف إلى أنواع من تعقّل الإيمان على غرار ما دعا إليه أوغسطين، فالإيمان يولد في النفس المحبة، والمحبة تدفع بالنفس إلى استعجال الرؤية الآجلة بالاستدلال. فالإيمان شرط التعقل. قال أشعيا: «إن لم تؤمنوا فلن تفهموا». ولا يوافق أنسلم الجدليّين في محاولتهم إخضاع الإيمان للمنطق؛ أي مناقشة موضوعه كما لو كان من الممكن ألا يكون صادقاً. ويخالف، كما أشرنا، معارضي المنطق في اقتصارهم على السنّة. فيقول: إنّ الرسل والآباء لم يقولوا كل شيء، وإن الحقيقة أوسع وأعمق من أن يأتي البشر على آخرها. أجل إنّ العقل في فحصه عن معاني العقائد لن يبلغ أبداً إتمام إدراكها، ولكنّ له أن يذهب في الفحص إلى أبعد حدٍّ مستطاع، فحيث يتعذّر عليه الوصول إلى برهان ضروري، قد يهتدي إلى تشابيه تقرّب للفهم معنى الثالوث الأقدس، أو يهتدي إلى دواعٍ تفسّر ملاءمة التجسيد[2]. يعيد أنسلم موروث أوغسطين في صياغة أكثر صلةً بنهاية العصر الوسيط.

---

(1) رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، 2: 181. ولمتابعة تفاصيل الأخذ ببرهان أنسلم أو دحضه، انظر: نماذج من الفلسفة المسيحية، ص118-130. و: ضاهر، عادل، فلسفة الدين، انظر: الموسوعة الفلسفية العربية 2: 1001-1003.

(2) كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، ص85.

6- توما الأكويني: البناء الأرسطي للاهوت الكنيسة:

6-1- تثبيت القواعد المدرسية:

ورث القديس توما الأكويني (1225-1274م) المأثور اللاهوتي المسيحي، الذي تراكمت تصوراته طوال ألف سنة تقريباً، وإلى جانبه ورث الجهود الفلسفية اليونانية، التي ظلت طوال هذه المدة تعبّر عن نفسها بأشكال متعددة، فمرّة يتقدم مذهب، ومرة يتنحى، بحسب حاجة اللاهوت وسجالاته، وبحسب القوة التي يُجهزُ بها ذلك الفكر الممارسة اللاهوتية، وينبغي ألا يُفهَم أنّ التمايز والتناظر كان قائماً على نحو مستقلّ بين هذين المأثورين؛ لأنهما دمجا منذ وقت مبكّر، فأعاد اللاهوت إنتاج الموروث الفلسفي على حسب غاياته، وطبقاً لمنظوره، فيما غذّى الموروث الفلسفي اللاهوت بمقولاته، وميتافيزيقاه، ومعظم الحجج التي اصطنعها لإثبات مقاصده. نجد كتلة ضخمة اندمجت عناصرها الأصلية، وطُمست رؤاها الخاصة، وجرى استبعادٌ مقصود للمظاهر التي تبرهن على «وثنية» بعض المقولات، وكانت هذه المدة الطويلة كافيةً لصهر وتذويب التناقضات، وابتكار سياقات جديدة تضمن أن ينفرط عقد العناصر المكونة لتلك الكتلة اللاهوتية. وكنّا رأينا كيف أنّ الأفلاطونية المكيّفة بُعثت في ثنايا اللاهوت الأوغسطيني، حينما نهل منها ما هو بحاجة إليه، متجاوزاً السياق التاريخي للأفلاطونية؛ ذلك السياق الذي كان من المرونة حيث إنه شهد انكسارات متعددة، بلغت ذروتها كما هو معروف عند أفلوطين.

لا بد من تأكيد أنّ الأفلاطونية المحتجبة وراء غلالة اللاهوت دُفعت إلى واجهة اهتمام الفكر الديني المسيحي، طوال القرون الوسطى، وذلك من خلال حضور مقولاتها في ثنايا الفكر. ومن الطبيعي أنّ الأفلاطونية لا يمكن لها أن تظلّ إلى الأبد تكيّف نفسها لغايات اللاهوت، كما أنّ هذا الأخير، بسبب القواعد المدرسية المتصلبة التي أفرزها، كان يعيد باستمرار، ويكرر في غير معنى أحياناً، ما تضمّنته الأفلاطونية، على أنّ ذلك من إنتاج

اللاهوت نفسه. هذا فيما يخص الأزمة الداخلية، التي بدأ اللاهوت يعانيها، وتحتدم في بنيته الداخلية.

إلى ذلك ظهر اهتمامٌ وتركيز على الفكر الأرسطي، وجرى بعثٌ له بدأ يهدّد اللاهوت نفسه. وكان ذلك الخطر لا يقل في نتائجه عن الأزمة الداخلية الناشبة في اللاهوت. وكما كان أوغسطين ظهر ليبني تصوّراً جديداً للمسيحية، يخلّصها فيه من التهديدات الضمنية الماثلة في العقائد والأفكار والمذاهب والتأويلات المختلفة السائدة في القرون الميلادية الأولى، قام توما الأكويني بالدور نفسه في القرن الثالث عشر؛ إذ وظّف الأرسطية في مشروعه اللاهوتي هذه المرة، ولا بد من أن يحتوي بعث الأرسطية في إطار لاهوتي خوفاً من تهديم اللاهوت الديني الذي بدا احتضاره واضحاً بفعل انحسار النموذج الفكري الذي أفرزته العصور الوسطى، وعلى هذا بدت الأرسطية الصافية التي قدّمها العرب، وباحثو القرن الثاني عشر، وفلاسفته، أكثر قدرة من غيرها على خدمة اللاهوت الكنسي، لأنّها، بركائزها العقلانية-الجدالية، قادرة على أن تكون وسيلة يبرهن بها اللاهوت على فروضه وتصوراته. كانت الأفلاطونية قبل ألف عام توافق نوعاً من التلقّي الذي بدأ يشيع في أوساط اللاهوتيين الأوائل، وبعد ألف عام اعتمد الأكويني على الأرسطية؛ لأنها أيضاً توافق نوعاً من التلقي الجديد الذي بدأ يعلن عن نفسه في تلك المرحلة التاريخية الحساسة، التي من الواضح أنّها بدأت تتمخض عن مستجدات، وربّما عن حقبة جديدة، وضمن هذا الأفق ترتبت لاهوتية الأكويني، واستأثرت بالاهتمام، وانتزعت شرعيتها في أوساط الكنيسة.

تبدو مماثلة الأكويني لأسلافه اللاهوتيين واضحة، ولاسيما آباء الكنيسة، فهو شأنهم بث أفكاره الأكثر أهمية في تضاعيف أسفاره اللاهوتية، ومع جلسن يمكن القول إنّ اللاهوتيّين هم الذين بلوروا «الفكر الفلسفي المسيحي»، وليس مردّ ذلك قصورهم في التمييز بين اللاهوت والفلسفة، وللعلاقة بينهما في العصر الوسيط، إنّما يردُّ ذلك إلى المرتبة الشريفة التي

كان المفكرون في القرون الوسطى يرون اللاهوت فيها، وإلى العمل اللاهوتي المحض، الذي كانوا يعرفون أنّهم لا بدّ لهم من متابعته، وإلى إجلالهم فلسفةَ أرسطو وأفلاطون في حدّ ذاتها[1]. أطلق الأكويني على الميتافيزيقا الأرسطية «العلم السامي»؛ لأن موضوعها أشرف الموضوعات وأكثرها ألوهية. وهي عنده العلم الأكثر يقيناً الذي يوجّه كلّ العلوم الأخرى، ويدافع عن المبادئ الأولى ضد كلّ من يرفضها. وعلى هذا العلم السامي دراسة أعقل المعقولات على وفق أوجه ثلاثة: اكتساب المعرفة، وطريقة عقلانيتها، ومعقولية موضوعها. وانطلاقاً من هذا، توصل الأكويني إلى تحديد موضوع هذا العلم بالموجود المشترك، الذي يدلّ على كلية هذا العلم، حيث لا يوجد شيء خارج نطاقه. هذا الموجود، الذي يُعبّر عنه بمفاهيم وطرق مختلفة، هو أوّل ما يتوصل العقل إلى إدراكه، وتصوّر العقل له متقدّم على كلّ التصورات الأخرى، التي لا يمكن أن تمثّل إلا أنماط الموجود، فالموجود الأكويني هو أوّل الأشياء المعروفة[2].

استعار الأكويني الفكرة من أرسطو، وراح يوفّق بينها وبين اللاهوت المسيحي، ذلك أنّ اللاهوت الديني الذي ينتمي إليه، خلافاً للاهوت العقلي عند أرسطو، يتصل مباشرة بكلام الله، وتحديداً يتصل بعلم الله الذي يتمثّل في الكتاب المقدس. وفي هذا لم يجد الأكويني تعارضاً جوهرياً بين الميتافيزيقا الأرسطية والميتافيزيقا المسيحية، ففي سياق يوافق مضمون العقلانية الأرسطية يذهب الأكويني، في رسالته (**الوجود الماهية**)، إلى القول إنّه «لا يمكن معرفة الصور بالفعل إلا لأنّها مفارقة للمادة وعلائقها، فلا تصبح معقولة بالفعل إلا بقوة جوهر عاقل تقبل فيه وتخضع لفعله، فيلزم عن أنّ كلّ جوهر عاقل منزّه عن المادة تمام التنزيه، حيث لا تكون المادة جزءاً منه، ولا يكون هو كالصورة المنطبعة في المادة، كما هو الحال في الصورة

(1) غارديه (لويس) وقنواتي (جورج)، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، 2: 45.
(2) فنياس، غسان، التومائية، انظر: الموسوعة الفلسفية العربية، 2: 427.

المادية». ثم يمضي في عرض أبعاد الفكرة الفلسفية-اللاهوتية التي يريد الخلوص إليها قائلاً: «إن الصورة تعطي الوجود للمادة، ولذلك من المستحيل أن توجد مادة دون صورة، ولكن من الممكن وجود صورة دون مادة، فالصورة بوصفها صورة لا تعتمد على المادة، ولكن إذا وجدت، لا يمكن أن توجد إلا إذا تجسّدت في المادة، فذلك نتيجة لبعدها عن المبدأ الأول، وهو فعل أول محض. ولذلك الصور القريبة من المبدأ الأول صور تقوم بنفسها دون مادة، فالصورة لا تحتاج إلى مادة كما يقتضي جنسها... والعقول من بين هذه الصور. ولذلك ليس من الضروري أن تكون الماهيات أو هويات هذه الجواهر مغايرة لهذه الصورة نفسها»[1]. وهذه الأفكار تربطها أواصر متينة مع الفلسفة الأرسطية، وبمقدار ما كان أميناً على ذلك، سعى الأكويني إلى إعادة تفسير الأرسطية بطريقة تتفق مع العقيدة المسيحية، التي أخذت طابعاً مدرسياً في عصره، ولهذا كان يخرج أحياناً على الأرسطية استجابة للطريقة المدرسية التي استبدّت بالفكر، والتي تشترط أن يمتثل العقل للنص المقدس.

6-2- لاهوت الوحي ولاهوت العقل:

صدرت عناية الأكويني بالأرسطية عن خلفية عصره، الذي كان مسرحاً لأزمة عقلية لم يسبق لها مثيل؛ فمن ناحية أخذت الفلسفات الملحدة تظهر بشكل قوي بدءاً من منتصف القرن الثاني عشر، وراحت تشكّل خطراً حقيقياً على العقيدة الدينية، ولا سيّما في كليات الفنون المتحررة أكثر من غيرها، ومن ناحية أخرى، بدأت الأرسطية المنتشرة في وسط الجامعات الناشئة، وحتى كليات اللاهوت، تشكّل تهديداً جدياً للفكر المسيحي. أما المسيحية نفسها، فكانت خاضعة لنظام لاهوتي، دون أن يكون لها أية فلسفة تستحقّ هذا الاسم، ولم تدرس في مدارسها العلوم الفلسفية باستثناء المنطق. وفي هذا المناخ المتموّج بالأفكار والنزعات المتناقضة، حاول الأكويني أن يخصّ

(1) الأكويني، توما، الوجود والماهية، انظر: نماذج الفلسفة المسيحية، ص266 و268.

المسيحية بفلسفة عقلانية، حيث يُعاد النظر في دراسة المسائل اللاهوتية المتعددة في ضوئها. والواقع أنّ الأحوال التاريخية كانت مؤاتية له؛ إذ وجد نفسه على ملتقى تيارات فكرية كثيرة منها الوثنية، ومنها المسيحية، ومنها اللاتينية، ومنها العربية، ووجد أنّ الأرسطية تسعفه في مقارعة هذه الأخطار العاصفة، وتفيده أيضاً في ترميم العقيدة التي بدأ كيانها يتعرض للهجوم من كل جانب.

تبرز أهمية الأكويني، كما يقول رسل، من أنّه جعل الأرسطية سنداً للمسيحية، ولئن كان يستلفت النظر بأصالته، فهو أكثر استلفاتاً له بقدرته على التنسيق بين الآراء، وتكمن قدرته في تفريقه الواضح بين البراهين المستمدة من العقل، وتلك المستمدة من الوحي. ومع ذلك، لايتصف استناد الأكويني إلى العقل بالإخلاص (من بعض الوجوه) ما دامت النتيجة، التي ينوي انتزاعها، محدّدة قبل بدء البحث، فالروح الفلسفية الصحيحة لا تتوافر لديه إلا قليلاً، فهو لا يبدأ الحجاج معتزماً أن يتابعه أنّى سَارَ بِهِ، وهو لا يشغل نفسه ببحث يستحيل معرفة نتيجته مقدماً؛ بل تراه قبل أن يتفلسف يكون ملماً بالحقيقة المنشودة؛ لأنها حقيقة تفصح عنها العقيدة الكاثوليكية، فإن وجد حججاً يبدو عليها طابع الدليل العقلي، ليؤيد بها بعض أجزاء العقيدة، كان خيراً، وإن لم يجد فلا حاجة به إلى أكثر من الرجوع إلى الوحي. وليس (كما يقول رُسل) أن تبحث عن حجج تؤيد بها نتيجة معروفة من قبل، وإنما يكون ذلك من قبيل الدفاع عمّا تريد الدفاع عنه، وفي ضوء هذا المعيار لا يمكن أن يوضع الأكويني على قدم المساواة مع خيرة الفلاسفة قدماء ومحدثين[1].

أدخل الأكويني الفلسفة في الفكر الديني على أنّها «آلة اللاهوت»، فهي تشقّ الطريق له، تنظم الحجج، ولكنّها لا تتعارض معه، وإذا حصل أن تعارضت «حقيقة فلسفية عقلية» مع «حقيقة لاهوتية»، فالغلبة للأخيرة، ولا بُد

(1) رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، 2: 250.

من التضحية بالأولى. هو يثبت هذه النتيجة في كتابه (**الخلاصة في الردّ على الأمم**)، مؤكداً أنّه «لا يمكن للعقل البشري أن يبلغ بملكته الفطرية إلى إدراك جوهر الله بالذات؛ لأن معرفة عقلنا تبدأ بمقتضى نمط الحياة الحاضرة بالحس، ولهذا فإن ما لا يقع تحت الحواس لا يمكن أن يُدرك من قبل العقل البشري، إلا إذا جرى استنباطه بدءاً من الحواس. والحال أنّ المحسوسات لا يمكن أن تقود عقلنا إلى أن يرى فيها كُنه الجوهر الإلهي، لأنّها لا تعدو أن تكون معلولات لا تضاهي شرف العلة»(1).

علّق برهييه على هذا النص بقوله: إنّ مبدأ التصوّر للعلاقات بين العقل والإيمان بالذات يلغي واحداً من أقوى محركات الفكر الفلسفي في القرون السابقة. نقصد تلك التناقضات بين العقل والإيمان، التي تتمخض، في محاولة للمواءمة بينهما، عن مجهود نحو الوفاق هو للفكر الفلسفي بمثابة المولد، فالقديس الأكويني ينطلق من هذا المبدأ الذي ينصّ على أنّ الحقيقة «لا يمكن أن تكون مناقضة للحقيقة، مما يلزم عنه أنّه ما من حقيقة من حقائق الإيمان يمكن أن تبطل حقيقة من حقائق العقل، أو العكس، ولكن بما أنّ العقل البشري هزيل موهن، وبما أن عقل أعظم الفلاسفة، إذا قيس إلى عقل ملاك من الملائكة، أخفض بكثير من عقل الفلاح البسيط إذا قيس إلى عقل ذلك الفيلسوف عينه، يلزم عن ذلك أنّه متى ما بدت لنا حقيقة من حقائق العقل، وكأنها تنقض حقيقة من حقائق الإيمان، فلنا أن نكون على ثقة أنّ حقيقة العقل المزعومة إن هي إلا خطأ وضلال، وحسبنا أن نتأنى في النقاش ونتروى ليستبين لنا كذبها. تبقى الفلسفة إذاً خادمة للإيمان، لا لأن الإيمان يستنجد بها لينير بها ذاته، وليفهم نفسه، ولا لأنه ينسج لحمة إثباتاته من سدى البراهين العقلية... وإنما لأن اللاهوت يسيطر عليها، ويسودها بإعلانه عن عجزها في إثبات أيّ شيء مناقض للإيمان. وتسلسل هرمي من هذا

(1) الأكويني، توما، خلاصة الرد على الأمم، أورده: برهييه، العصر الوسيط والنهضة، ص174.

القبيل يبطل، بطبيعة الحال، جدوى أي مجهود للملاءمة المتبادلة، ولا داعي من حيث المبدأ للخشية من نشوب أيّ نزاع حقيقي لا بين العقل والإيمان، ولا بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية، التي تحدّد للأولى من الأعلى ومن الخارج شروط عملها»[1].

إنّ اللاهوت، الذي استقام على يدي الأكويني، يفترض أنه يتضمن كلّ الحقائق التي يمكن الوصول إليها دون اللجوء إلى الوحي؛ أي عن طريق الحجج العقلية وحدها، فالأكويني اعتقد بأن وجود الله وصفاته وخلود الروح يمكن البرهنة عليها باستقلال عن معطيات الوحي؛ أي باللجوء إلى ما هو معطى لنا في العالم. اللجوء إلى أدلة مشتقة من النظام الطبيعي، ولكن الحقائق اللاهوتية غير مستقرّة في فئة الحقائق التي يمكن البرهنة عليها عقلياً. فيجب التمييز بين اللاهوت العقلي ولاهوت الوحي. يحتوي الأخير، كما يرى الأكويني، على كلّ الحقائق التي أوصى بها الله أنبياءه، ويجب التسليم بها على أساس الإيمان. والعقل، كما يقول، قادر على البرهنة على بعض الحقائق اللاهوتية التي جاءت إلينا عن طريق الوحي، ولكنّه ليس قادراً على تلك الحقائق الخاصة بالمسيحية مثل التثليث والتجسيد؛ أي الحقائق الضرورية لخلاص الإنسان، فعلى المسيحي أن يعتمد على الوحي بالنسبة إلى هذه الحقائق، دون أن يعني هذا أنّ هناك تعارضاً بين العقل والإيمان. فبما أنّ الله هو الخالق لكلّ من العقل والإيمان، فلا يمكن لما نقبله على أساس الإيمان أن يتعارض مع العمل، حينما نستعمل العقل على نحو صحيح[2].

يندرج الأكويني، في تصوّره هذا، في إطار الفكر الغائي المرتبط بالله مصدر الحق والإيمان، الذي هو مرجعية ثابتة لقانون أزلي. وعليه الإنسان مجبول على الخير لأنّه يستمد جوهره من الله. إنّ الله هو مصدر السلطة، وتكافل الأفراد في إطار كنسيّ يحقق معنى الغاية الإلهية، والسلطة الدنيوية إنما

---

(1) برهييه، العصر الوسيط والنهضة، ص175.

(2) ضاهر، عادل، فلسفة الدين، 2: 1003.

هي إطار واقعي لتنظيم شأن الأفراد في حياتهم وعلاقاتهم. أما التعبير عن ذلك القانون، وتحقيق المعنى المستتر بسلطة الله، فلا تعبّر عنه إلا الكنيسة. إن ما هو عابر وطارئ وزمني يمكن أن تتكفل به دولة الأرض، أمّا ما هو خالد وأبدي ومتصل بغاية الله فلا بد من أن يكون من مسؤولية الكنيسة؛ لأنها تستخلص معنى أعمق من العناية الإلهية التي تضفي على بني الإنسان اتصالاً أوثق بربّهم، وترتب علاقتهم بالرب ضمن المقاصد التي يكشف عنها الدين المسيحي.

7- التمركز الديني: البنية البطريركية للعالم الروحي:

ثبّت اللاهوت الكنسي، طوال العصر الوسيط، تصوراً قاراً بين مجموعة من العلاقات: علاقة الله بالمسيح التي لا يمكن فهمها إلا على سبيل الاستبطان الرمزي والكشف الداخلي استناداً إلى موحيات النص الديني، وعلاقة المسيح بالرعية ومضمونها التمثّل المستمر لإشعاع كلمة الله المتجسدة، وعلاقة الأفراد المؤمنين بعضهم ببعض التي ينبغي أن تنتظم في غاية سعياً لبلوغ مصير قرّره الرب وابنه. ولو وضعت هذه العلاقات تحت النظر العقلي، الذي يرتب تصوراته بعيداً من الفكر الديني في العصر الوسيط، لظهرت الأسس الميتافيزيقية التي تحكم هذه العلاقات على أنّها مقومات استدرجها اللاهوت من الإيحاء الشعري، الذي تتموج رموزه في سياقات النصوص الدينية، ذلك الإيحاء الذي يمكن تأويله، وإعادة تأويله مرة أخرى بحسب مقتضيات السياق الذي يندرج فيه. والواقع أنّ هذه القضية عامة في الفكر الديني، وينبغي علينا الآن أن نؤكّد أنّ تلك العلاقات، بكلّ الإشكاليات التي تثيرها، كانت تغذي اللاهوت بمضمونه وتتدخل، بحسب صياغاتها، على أنّها مراكز فاعلة في السجال الذي يهدف إما إلى رد على هراطقة، وإما إلى إثبات تأويل ما، أو إظهار حجة لقمع الوثنيين أو الكافرين والجدليين... إلخ.

ومع أنّ الصيغة الهيراركيّة لم تمس، جرى تغيير واضح في الاهتمام بعلاقة على حساب أخرى. كان هذا هو الإطار الذي يحتوي على اللاهوت. أمّا العلاقات المباشرة والفاعلة، التي كانت تأخذ بعداً واقعياً، استناداً إلى

تلك المضامين، فهي علاقات السلطة الكنسية المزدوجة مع الدولة من جهة، ومع الرعية من جهة أخرى. وهذه العلاقات كانت تتكيّف طبقاً للمتغيرات التاريخية، وهنا ظهرت الكنيسة وهي تمارس فعلها الأكثر أهمية، فبوساطة اللاهوت وضعت تاريخاً خاصاً بالبشرية يوائم رؤيتها، ويناسب مصلحتها، وذلك حينما وصمت الإنسان منذ الأزل وإلى الأبد بالخطيئة، ووضعته تحت مديونية معنى بانتظار الخلاص الذي قد لا يأتي أبداً.

ودخلت الكنيسة وسيطاً بين ما جُبِلَ عليه الإنسان من خطيئة؛ لأنه ينتسب في أصله إلى أب آثم هو آدم، وبين حلمه بالخلاص. رهنت الكنيسة الإنسان الباحث عن الخلاص، وحولته إلى كائن مدين لها؛ لأنّها احتكرت تأويل الدين، ورتّبت على ذلك أنّها المسؤولة عن صياغة العلاقات بينها وبين الرعية في ضوء مبدأ الطاعة الدائمة. والحقيقة أنّ نظام العلاقات، الذي أشرنا إليه، أعطى بعداً شرعياً لا مثيل له للكنيسة في ممارسة سلطاتها كائنةً ما كانت، وذلك اعتماداً على أنّ الخلف متصل بالسلف وصولاً إلى الله. «الكنيسة الكاثوليكية» حمت نفسها، باصطناعها تاريخاً تعاقبياً مقدساً، يجري الحفاظ فيه دائماً على حضور نفحة إلهية تمرّ نازلة من الرب إلى ابنه فرسله. وبحسب دوبريه يرسّخ تنصيب «المسيح»، بوصفه ابن الله، في أسمنت مكين السلسلة الحية للتقليد الكنسي الذي بقيت وحدته واستمراره بلا مثيل: رسولي أولاً، وآبائي بعد ذلك، وبابوي أخيراً. فلقب «أب» ينتقل من الأب إلى الابن دون حادث يذكر؛ لأنّ «الأب» انتقل إلى «الابن» الذي هو أب الرسل الذين تلقوا تعاليمه ونقلوها إلى أساقفة الرعيات الأوائل، أو آباء «الكنيسة»، الذين اجتمعوا في «مجمع»، وانتخبوا من بينهم «أباً» أكثر أبوّة من الآخرين، وهكذا دواليك. وإنّها لسلسلة عظيمة من التحويلات عمرها ألفا سنة هذه التي نسجت «جبة» الكنيسة الكاثوليكية «غير المخيطة»[1].

---

(1) دوبريه، ريجيس، نقد العقل السياسي، ترجمة عفيف دمشقية، دار الآداب، بيروت، 1986م، ص324.

إنّ «البنية البطريركية» المنبثّة في التاريخ الكوني، الذي أنتجه اللاهوت الكنسي، تختزل التاريخ البشري إلى علاقات استبدادية، يظهر فيها الأدنى رازحاً تحت عبء دَين لا ينتهي للأعلى. وسيكون هذا التاريخ محكوماً بغاية مؤدَّاها نوع الرضا الذي سيبديه الأعلى تجاه الأدنى من جهة، وانتظار الأدنى للخلاص الموعود من جهة ثانية. إنّ ثمن الخلاص هو الطاعة، ولكي يُمنَح اللاهوت بعداً يسوّغ هذه المقايضة، جعل الإنسان منقسماً على نفسه، يعيش تناقضات دائمة، ففيه الخير والشر، والروح والجسد، والحب والكره، والعدل والظلم... إلخ. وهو محكوم بفضاء مملوء بالتناقضات مثل: الدنيا والآخرة، العقل والإيمان... إلخ. وينبغي أن تجري تصفية شاملة في تاريخه الشخصي، يقصي فيها كلّ التناقضات، حيث يتحوّل إلى إنسان وحيد البعد، لكي يُشمل بإمكانيّة الرضا ثمّ الخلاص. ومن نافل القول تأكيد أنّ اللاهوت صنّف الحياة وبوّب الإنسان، حيث يتجلى التركيب المتصاعد للسلطة الدينية، والكيفية التي يمكن بها أن تمارس دورها. إنّ الطاعة هي النسغ الحي الصاعد في عروق المؤسسة الكنسية؛ طاعة يبديها الأدنى في كلّ لحظة للأعلى في خشوع، قاهراً كلّ الحواجز، ومذوّباً كلّ التناقضات. لكي يستمرّ نهر الحياة الخالد وتاريخه المقدس.

هذا هو الهيكل العام لتلك «البنية». أما مضمونها وتجلياته فتتمركز حول الفكرة القائلة إنّ الله تكفل بكشف الحقائق الأساسية للبشر. فعل الله ذلك أوّل مرة، في ما يعتقد اليهود، حينما كلم موسى عند طور سيناء، وفعلها ثانية، في ما يعتقد المسيحيون، حينما تجسد في شخص يسوع المسيح. وعليه لا ينبغي الشك في كلام الله، فمخالفته نوع من مجانبة الصواب؛ إذ فيه الحقيقة المطلقة، تقدّم التوراة جانباً من تلك الحقيقة، ويقدّم الإنجيل الجانب الآخر. إذاً لا بد من الرجوع إلى مستودع الحقيقة، الذي هو كلام الله الذي دوِّن في كتبٍ أصبحت مصدراً للحقائق عملية كانت أو نظرية. مهمّة اللاهوت أن يستخرج الحقيقة المطلوبة، اللاهوت وحده هو الوسيلة لذلك. هذه هي

المقدمة المنطقية التي يتقدم بها اللاهوت. وبما أنّ الله لم يُنزل على البشر كلَّ ما بوسعهم معرفته لضيق مداركهم، ولم يفصل بين نتائج المبادئ التي وضع، ولم يبيّن كيف تتوافق هذه المبادئ فيما بينها، يقع على عاتق البشر إنجاز هذه المهمة؛ ينبغي عليهم بتفكيرهم الخاص أن يسدّوا الثغرات التي خلفها الوحي، وأن يصلوا ما يمكن وصله من قضايا بعضها ببعض، وأن يستنبطوا منها ما تشتمل عليه، وهذا هو الموضوع الذي يجب على الفلسفة أن تنصرف إليه. وإذا حصل خلاف بين اللاهوت والفلسفة، فالأخيرة هي المخطئة؛ لأن العقل البشري لا يسعه في الحقيقة أن يتفوّق على الوحي الرباني. وفي الواقع ليس ثمة تعارض بين الاثنين؛ فاللاهوت يتلقف كلام الله كما تبدّى في الظاهر، أمّا الفلسفة فإملاء العقل. ولكن أليس العقل صوت الله، صوت الإله نفسه الذي يكشف لنا الحقائق البديهية الخالدة بصورة ضمنية؟ فكيف يمكن إذاً أن تخالف الإيمان؟ لا شك في أنّ بعض حقائق الإيمان تتخطّى حدود العقل، ومن ثَمَّ لا يتسنّى له فهمها، ولكن لا توجد ولا يمكن أن توجد حقائق إلهية مخالفة للعقل. ينبغي الإيمان أولاً، والعقل فيما بعد إذا اقتضى الأمر؛ لأنّ الفلسفة يجب أن تكون «خادمة للاهوت»، وعليها أن تشتق المبادئ الأساسية لها من الكتب المقدسة. هذا هو مجمل المضمون الذي يمكن استدراجه من الممارسة اللاهوتية في القرون الوسطى[1].

تركيب الإطار المنظم للممارسة الفكرية، كما وضعه اللاهوت، وحدّد مضمونه، أنتج تفكيراً ميتافيزيقياً متعالياً طوال العصر الوسيط، يصوغ سمير أمين خصائصه كما يأتي[2]:

1- البحث عن الحقيقة المطلقة والمبادئ الأخيرة في فهم أسباب الكون والحياة.

---

(1) كريسون، أندريه، تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث، ترجمة نهاد رضا، منشورات عويدات، بيروت، 1982م، ص20-21.

(2) أمين، سمير، نحو نظرية للثقافة، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1989م، ص38-39.

2- اعتبار أنّ الحقيقة المطلقة تضمر وجود نفس أزلية الطابع، خاصة لكلّ فرد، وهي فاعل مسؤول أخلاقياً، وإنّ لأفعالها بعداً إنسانياً عمومياً.

3- الدعوة إلى استكمال البحث عن الحقيقة بوسائل العقل الجدلي من خلال ممارسات التزهد.

4- الميل الواضح إلى إنشاء بنية عامة تكون قادرة على تفسير كلّ الظواهر الكونية وربطها بالكائنات ومصير الناس، وتجلى ذلك في الأفلاطونية المحدثة.

أفضت تصورات اللاهوت، التي ركبت فروضاً كثيرة، وثبتت نتائج أكثر فيما يخصّ كلّ المظاهر الدينية، التي أشارت إليها الكتب المقدسة، إلى سيادة روح الجدال والسجال الهادفة إلى إعلاء قيمة المسيحية، وإضفاء بعد قدسيّ على مؤسسة الكنيسة باعتبارها الضامن الحقيقي للإيمان الصحيح. ولمّا كان اللاهوت نفسه هو الذي يتكفّل بوضع الضوابط وتقديم التفسيرات والتأويلات المتصلة بموضوع الإيمان ونوعه وطرائق التعبير عنه، والنتائج التي تترتب على كلّ ذلك، اعتُمِد بوصفه خطاب الكنيسة المقدس؛ لأنه يمثل الجانب المباشر والعملي لممارساتها، وذلك سيؤدي في كلّ لاهوت إلى احتجاب النص الديني خلف نصوص اللاهوت، حيث لا يمكن مباشرته إلا عبر وسيط لاهوتي. لقد تمركزت الديانة المسيحية، لكلّ هذا، في اللاهوت، فأُقصِيت أصولها وظروف نشأتها الطبيعية-التاريخية، ووُضِع لها تاريخ يطابق مقاصد اللاهوت، الذي طور هو الآخر قواعد تمركز خاصة به، جاعلاً من الغرب المحضن الحقيقي للمسيحية، ومن الغرب تحديداً مجال الممارسة الكاثوليكية، وعلى رأسها «البابا»، وجرى استبعاد متدرّج لكلّ ما لا يوافق هذا التصور، بما فيه الديانات الأخرى، وحتى المذاهب الكنسيّة التي لا تشاطر الكاثوليكية رؤيتها. تُوّجت «مسيحية اللاهوت» في القرون الوسطى على أنّها أفضل تجليات الذات الإلهية، وأكثرها تعبيراً عن إرادة الله. ولم يظلّ الأمر محصوراً في حقبة العصر الوسيط، إنّما امتد وشمل المرحلة

اللاحقة أيضاً. ولم يقتصر على الفكر الديني المحض، إنّما اتسع إلى مجالات أخرى.

يعود شيوع المضمون الديني في الممارسات الفكرية، إبّان العصور الوسطى، إلى سيادة النموذج اللاهوتي في التفكير، وهو نموذج سجالي غايته ردّ الظواهر بأجمعها إلى علّة ميتافيزيقية، ثمّ ربط كلّ تجلياتها بالمجال المقدس، الذي تُمارِس فيه تلك العلَّة أفعالها. إلى ذلك يُضاف البحث الهادف إلى استكشاف طبيعة الحضور الممكنة للخالق في خلقه، وحشد البراهين لإثبات كلّ ذلك. وبما أنّ النص الديني هو الوثيقة الشرعية الوحيدة المعترف بها من اللاهوت، فإنّ ذلك يرتب إيماناً وتسليماً بكلّ ما انطوت عليه تلك الوثيقة الإلهية. إنّ وظيفة العقل، إذا كانت له وظيفة في هذا السياق، هي المساعدة في حلّ المشكل والمعضل من الإشارات الواردة في تضاعيف النصّ المقدس، أو تركيب الأدلة، التي تبرهن على سلامة المعنى المستخلص منه. الهدف، إذاً، إثبات «الحقيقة النصية»، وسيؤدّي هذا النموذج من التفكير مع الزمن إلى أنواع من «احتكار» الحقيقة، وادعاء ملكيتها بوساطة امتلاك الوسيلة المفضية إليها، وهذا النموذج أفرز، خلال تلك الحقبة الطويلة، نزعة دوغمائية متعصّبة سيطرت على مسارب الفكر وإمكاناته، وأحلّت روح الامتثال والولاء محلّ الاختلاف والاجتهاد، وظهرت النزعة المدرسيّة التي يُصار فيها تأكيد مراعاة الضوابط المنظمة للنموذج اللاهوتي أكثر من تأكيد المضامين القابلة للتحوّل والتغيّر والتجدد.

كانت الكنيسة الضامنَ الأول لبقاء ذلك النموذج وسيادته، وكان ذلك النموذج هو الذي يسهم في تغذية المضمون الديني لوظيفة الكنيسة. وهيمنة التفكير المدرسي في المرحلة الأخيرة من العصور الوسطى يمكن فهمها على أنّها توافق بين النموذج وضامنه، وبعبارة أخرى بين اللاهوت والكنيسة. ومع أنّ السلطة، التي طورتها الكنيسة واللاهوت في مجال الأخلاق والفكر، استُبعدت إلى الوراء في العصر الحديث، ويمكن القول إنّها عُرِّضتْ

لانهيارات في مفاصلها الأساسية، ولاسيما المفاصل التي كانت بمثابة مقوّمات ينهض عليها بناء الكنيسة الروحي، فإنّ القول بانتهاء كلّ ما له علاقة باللاهوت والكنيسة في شبكة الفكر الحديث يحتاج إلى براهين غير متوافرة، صحيح أنّ الأطر العامة انهارت وأُزيلت واستُبدِلت بغيرها.

استبدل النموذج اللاهوتي في التفكير بآخر، وطَوّرت حركة التنوير في الغرب ممارسة عقلانية متحرّرة دفعت إلى الوراء موضوعات الفكر في العصور الوسطى وأساليبه ومناهجه، ولكنّ نظرة استقرائية تحليلية مقارنة تستعين بالتحليل الدلالي والأسلوبي والبنيوي ستقف أمام نوع من حالة الحضور المحتجبة خلف كثير من التصورات والرؤى التي كانت سائدة طوال القرون الأخيرة، القرون التي تشكّل ما يُصطلح عليه بـ «العصر الحديث». والأمر، فيما يبدو، يتصل بضرب من ترتيب العلاقات. كان النموذج اللاهوتي يقدّم الإيمان على العقل لأنّه استجابة لظروف تاريخية-اجتماعية. أمّا نموذج الفكر الحديث، فإنّه يقدّم العقل على الإيمان استجابة أيضاً لمقتضيات تاريخية-اجتماعية. ولا تبطل فلسفة الإلحاد هذه العلاقة؛ لأنها في الحقيقة ظاهرة جزئية، إنّها، إذا ما وُضِعت في إطار العصر الحديث بمشهده الواسع، لا يمكن اعتبارها إلا استثناء. وهذا الاستثناء يحتاج إلى رصد ومعاينة وإعادة فحص لتصفية ركائزه واختبار مقولاته وتصوراته.

وعلى الرغم من كلّ هذا يصعب تعميم القول إنّ الفكر الغربي الحديث هو فكر ديني، فهذا القول لو أطلق فهو مصادرة على المطلوب، والصواب هو تأكيد أنّ ذلك الفكر طوّر نظرة مغايرة للدين تتجاوز النزعة التقديسية والتعبدية، التي كانت سائدة وفاعلة طوال العصر الوسيط. وعلى هذا قام الدين بتكييف نفسه مع نموذج التفكير الحديث، كما كان «العقل» قد كيّف نفسه مع نموذج التفكير اللاهوتي. وتظهر تجلّيات الدين في صميم الفكر الفلسفي الحديث عند ديكارت، ومالبرانش، وباسكال، وليبنتز، وفيشته، وشلايرماخر، وتبلغ عند هيغل درجة عالية من الحضور في صميم فلسفته

الروحية. واحتجاب الدين لا يعني أنّه فقد الأثر في توجيه مضامين الفكر الحديث، فحضوره أكبر من أن يُوصف في كثير من الفلسفات الغربية الحديثة.



الباب الثالث

نقد المركزية الغربية

استشعارات داخلية

الفصل الأول

الميتافيزيقا الغربية ونقد التمركزات الخطابية

1- التفكيك وفاعلية الاختلاف:

تحيل الدلالة الاصطلاحية لـ «التفكيك» (Deconstruction) على فضاء دلالي واسع يقترن بتفكيك الخطابات الفلسفية، والنُّظم الفكرية، وإعادة النظر إليها بحسب عناصرها المكوِّنة والاستغراق فيها وصولاً إلى الإلمام بالبؤر الأساسية المطمورة فيها، وهو ما يفترض الحاجة إلى إجراء حفريات في تلك النظم، كما تجلّت خطابياً، وكما تشكّلت تاريخياً ومعرفياً. ويترتّب على هذا أنّ الدلالة الاصطلاحية لـ«التفكيك» تختلف عن دلالته اللغوية، التي تحيل على التخريب والتهديم والتقويض. وينهض التفكيك على منهجية التعارض بين المكونات التي تشكّل كيان الخطاب، وتركها تعمّق اختلافاتها، وتكشف تناقضاتها الداخلية. ويحذّر دريدا من تبسيط موضوع البحث، ويرى أن عدوّ المنهجيات الحديثة، ومنها التفكيك، التبسيط والاختزال، وهذا، على أية حال، ما يوحي بغموض الحفريات التي يجريها دريدا، ويعبّر عن الأمر مؤكداً أنه من أجل تلمّس فعل المخيّلة الخلاقة، بأكثر ما يمكن، ينبغي العناية بما هو غير مرئي من الحرية الشعرية، ويفترض هذا الأمر الانفصال وصولاً إلى الاتصال الخفي بالأثر في عتمته الحالكة.

إنّ تجربةً مثل هذه تهدف إلى تنظيم الفعالية الأدبية على مستوى الكتابة والقراءة، مُشكَّلة على نحوٍ خاص لا تستطيع فيها مفردات الانفصال والنفي

(وهي ما يُفترض أنها دالة على الانقطاع وعدم التواصل ضمن العالم) أن توضّحها بصورة كافية، ما تستطيعه هو الإشارة إليها فحسب بوساطة الاستعارة التي ينتظم حولها نظام التفكير؛ لأنّ الأمر ما هو إلا مغادرة العالم تجاه مكان لا يشكّل موضعاً ولا عالماً آخر ولا يوتوبيا، إنّه، في حقيقة الأمر، تخليق كون يُضاف إلى هذا الكون[1]. يكشف هذا أن التفكيك لا يحاول الاقتراب إلى الخطاب، إلا بوصفه نظاماً غير منجز، إلا في مستوى كونه ملفوظاً. هو، بعبارة أخرى، تمظهرٌ خطّي قوامه سيل من الدوال. وهو ينتج باستمرار، ولا يتوقّف أبداً، حتى لو اختفى كاتبه، وهذا ما يفسّر عناية التفكيك بالكتابة دون الكلام، لانطوائها على صيرورة البقاء بغياب المنتج الأول، وهو ما يتعذّر بالنسبة إلى الكلام. لقد أفضى ذلك إلى اشتغال التفكيك على ثنائية الحضور والغياب، استناداً إلى فهم جدلي للعلاقة بين هذين المستويين في الخطاب، إنّ الحضور رهينة مرئية، وما الغياب إلا ظلالها الكثيفة الغائرة في محيط مضطرب واسع لا قاع له ولا شواطئ. وهذا المحيط هو المدلول المنفتح أبداً بفعل القراءة.

على وفق هذه الرؤية، يؤسس التفكيك موقفه تجاه الخطاب، هادفاً إلى تحرير عمل المخيلة من ناحية، وافتضاض آفاق جديدة للعملية الإبداعية من ناحية أخرى. إنّها سلطة من نوع خاص، كونها تولي القراءة النقدية كثيراً من اهتمامها[2]. وهي بذلك تقف على الجانب الآخر المواجه للمنهجيات التاريخية والاجتماعية والنفسية والبنيوية الوصفية، التي جعلت النموذج اللغوي موجهاً لعملها في الوصف والتحليل.

وجَّه دريدا نقداً جوهرياً إلى المقولات الفكرية التقليدية، وسعى جاهداً لقهر التقسيم التقليدي بين الخطاب الفلسفي والخطاب الجمالي، وتستند

---

(1) Jacques derrida, writing and difference, (U. S. A: The university of chicago press, 1978), p. 8.

(2) Vincent Leitch, Deconstructive Criticism, (New York: Columbia university Press, 1983), p. 26.

رؤيته في هذا الأمر إلى كشفه أن الحضارة الغربية نهضت حول العقل والمنطق، وكانا معياراً حاسماً لتقويم أهمية كلّ شيء وأصالته. ويجترح دريدا إحدى مقولاته الأساسية للتعبير عن ذلك، وهي: «التمركز حول العقل» (Logocentrism). وتتحدد استراتيجية هذه المقولة في البرنامج التفكيكي الهادف إلى نقد سلطة العقل والمنطق في الفلسفة الغربية، إلى فحص الميتافيزيقا، التي تبطل جميع المعاني التي لا تتطابق والنماذج العقلية المتصورة، وعلى الضدّ مما تذهب إليه الميتافيزيقا الغربية في تجلياتها الفكرية والمعرفية، يدعو دريدا إلى دور حر للغة، بوصفها متوالية لانهائية من اختلافات المعنى، ولا يمكنه تقرير أرجحية أمر إلا استناداً إلى قرائن تعوّمها القراءة الحفرية؛ إذ لا معنى يظل حبيس دواله، ويُفسَّر على أنّه ذو مغزى محدّد بصورة نهائية. المعاني تنتجها القراءة. قادته توصلاته هذه إلى توجيه نقدٍ قاسٍ إلى نظام الفكر الغربي، كما تشكّل معرفياً، ابتداءً من سقراط وأفلاطون وأرسطو، ومروراً بديكارت وكانط، ووصولاً إلى معلميه المباشرين هايدغر وهوسرل، على الرغم من أنّه يقرّ بأنهما كانا مؤثرين في مشروعه النقدي، ويؤكّد أنّ علاقته بهايدغر خاصةً لا تتمثّل في الجانب المنهجي، إنّما في المفهوم المشترك للوجود، وبالذات مقولة هايدغر في أنطولوجيا الحضور ونقد الأفلاطونية، وقضية العلاقة بين اللغة والوجود[1].

تُعدّ مقولة «الاختلاف» (Differance) أحد المرتكزات الأساسية لمنهجية التفكيك، والوقوف عليها إنّما يكشف عن جزء مهم من استراتيجية التفكيك في مقارباته المنهجية والتأويلية. حدّد دريدا مفهومه لـ«الاختلاف» في كتابه **(الكلام والظاهرة)**. وقبل الاقتراب من فعالية هذه المقولة في منهجية التفكيك، يلزم تقصّي دلالاتها، وكشف جذورها المهجنة من عدد من المفردات، فذلك إنما يكشف عن جزء من عناية التفكيك بما هو غير يقيني، والدعوة الملحّة للدخول في شباك الاحتمالات الكثيرة. يمكن تأشير الدلالة

(1) Jacques derrida, writing and difference, p. 6.

المعجمية لـ«الاختلاف»، كما وردت في كتابات دريدا، بأنّها نسيج دلالي متعدّد هضم فيه دلالات مجموعة من المفردات، فثمّة (to differ) وهي تدلّ على المغايرة والاختلاف وعدم التشابه في الشكل، و(to defer) وهي مفردة لاتينية توحي بالتشتت والتفرق، و(To defer) وهي تدل على التأجيل والتأخير والإرجاء والتعويق. واضح أنّ المغايرة والانتشار والتمدّد والتفرق خواص لأشياء مكانية ترتبط بالفضاء والحيز. بينما يكون الإرجاء والتأجيل والتأخير مرتبطاً بالزمان. مقولة «الاختلاف» هي نسيج متشابك من جميع الدلالات التي ذكرت، وإذا كان «الاختلاف» متعدداً في مستوياته الدلالية، تتنازعه خصائص مكانية وزمانية وصوتية، فإنّه في التفكيك، بوصفه مصطلحاً إجرائياً، إنّما يحيل على الاختلاف المُرجأ أبداً، هو الاختلاف الذي يحرّر المتلقي من استحضار المرجع المحدد، ويترك له حرية استحضار أو تعويم مرجع خاص به، وذلك لوجود اختلاف بين الدال والمدلول، والمدلول والمرجع.

وإذا كانت العلامة، التي هي صوت في الكلام، تشير فقط إلى فكرة الشيء، بينما يبقى حضور المرجع مستحيلاً، بسبب من غيابه في اللحظة الآنية، فكيف إحضار موضوع المرجع؟ ومن هنا يبدأ إرجاء المرجع في النظام اللغوي وتأجيله مع استمرار الكلام، كما هو الأمر في الدلالات التي تحتشد تحت مصطلح «الاختلاف». فهل دلالته هي عدم التشابه، أم هل هي التفرّق والتبدد، أو التأخير والإرجاء والتواني. وكيف يمكن التيقن من أنّ (differance) هي (difference) بغير الكتابة. والحرف (a) في الكلمة الأولى لا يُلفظ في الفرنسية. من هنا تنشأ مشكلة الحضور والغياب، حضور الدال وتعدد مدلولاته وغياب بعضها.

نخلص إلى أنّ «الاختلاف» يحيل على تعارض دلالات مكونات الكلام ليس بناء على خصائصها الذاتية، إنّما بناء على الاختلافات فيما بينها. إنّ المكوّن الكلامي يُعرّف بأنه يختلف عن غيره، هذا من جهة، ومن جهة ثانية، هنالك المتوالية المؤجلة من سلسلة العلاقات اللانهائية. وكلّ هذا يفسّر لِمَ

يرفض دريدا نفسه أن يحدّد الدلالة الاصطلاحية الدقيقة للاختلاف، فهو يؤكد أنه ليس كلمة ولا مفهوماً؛ إنّه: الإزاحة التي تصبح بوساطتها اللغة أو الشفرة أو أي نظام مرجعي عام ينطوي على ميزة تاريخية؛ عبارة عن بنية من الاختلافات. ويحاول ليتش أن ينغمر في موحيات «الاختلاف» فيؤكّد أنه عندما نستخدم العلامات، فإن حضور المرجع والمدلول يرتبط بالحضور الذاتي للدال، الذي يحضر لنا حال الوهم والمخادعة والضلال على نحو مفاجئ. ليس ثمّة حضور مادي للعلامة، ما يوجد هو لعبة الاختلاف فحسب؛ فالاختلاف ينتهك العلامة ويجتاحها محولاً عملياتها إلى أثر. وليس حضوراً ذاتياً لها[1].

وإذا كانت اللغة سلسلة لا متناهية من المفردات، التي ليس لها أصول، بمعزل عن سياق اللغة، فإنّ الكلمات تتميز باختلاف كلّ منها عن الأخرى. وهذا يُفضي إلى نتيجة في غاية الأهمية في استراتيجية عمل التفكيك، الذي يستميت من أجل المغيب وطرائق تعويمه؛ إذ طبقاً لذلك، يكون كلّ معنى مؤجلاً بشكل لانهائي، وكلّ كلمة تقود إلى غيرها في النظام الدلالي اللغوي. دون التمكّن من الوقوف النهائي على معنى محدد واضح الآن. إنّ ما دفع دريدا إلى ذلك هو الحدّ من فكرة الحضور، فالمتلقي يبحث عن مدلول محدد؛ لأنّه واقع تحت سطوة فكرة الحضور؛ بل خاضع لها. ولهذا، إن ما يهدف إلى تحقيقه دريدا هو أن يكون الخطاب، الخطاب الأدبي خاصةً، تياراً غير متناهٍ من الدوال. وبوساطة الكلمات فقط يمكن الإشارة إلى كلمة ما دون أخرى. وهذا يفضي إلى توالد مستمرٍّ للمعاني، لا بسبب من تقرير دلالاتها؛ بل من اختلافاتها المتواصلة مع المعاني الأخرى. ولمّا كانت هذه المعاني لا تعرف الثبات والاستقرار، فإنّها تبقى مؤجّلة ضمن نظام الاختلاف، وتظلّ محكومة بحركة حرة أفقية وعمودية، دونما توقع نهاية

(1) Vincent Leitch, Deconstructive Criticism, p. 42.

محددة لها. دلالة «الاختلاف» تنتظم حول قطبين دلاليين أساسيين هما: «الاختلاف» و«التأجيل»، فضلاً عن أقطاب ثانوية تجاورهما، لكن هذين القطبين لا يؤسسان لفكرة التوازي في منهج التفكيك، كونه يهدف إلى تقويض الثنائيات التي أرستها الميتافيزيقا. ولهذا يُصرّ دريدا على ضمّ جميع المحاور الدلالية، التي تتنازع مقولة «الاختلاف»، جاعلاً منها مركز استقطاب دلالي يرشحُ بدلالات قارة وحافة في آن واحد.

يؤسس دريدا، بوساطة «الاختلاف»، رؤيته لمعضلة الحضور والغياب، ويدير نقاشاً ذا مستويات متعددة في اللغة والفلسفة، فالمعاني، كما يرى، تتحقق من اختلافها المتواصل في عملية الكتابة والقراءة من غيرها، وتبدأ مستويات الحضور والغياب بالجدل ضمن أفق الاختلاف، حيث يصبح الاختلاف هدفاً بذاته، فالأمر يتطلّب حضور العلاقة المرئية التي توفرها الكتابة التي تمدّ العلامات بقوة تكرارية ضمن الزمان، وكلّ هذا يشحن الدوال ببدائل لا نهائية من المدلولات. ما يثبت أنّ هدف الكلام وغايته، بوصفه حضوراً ذاتياً، ينتج بوساطة أثر الزمان في الكتابة. وهو يقوم من ناحية ثانية بتقويض الحضور الذاتي، وهذا يكشف أنّ ثمة بناءً وهدماً متواصلين، من أجل بلوغ تخوم المعنى. يذهب دريدا إلى أنّ الاختلاف هو عمل الكلام الداخلي، فالكلام المنطوق يتشكّل من الاختلاف المستمر بين الكلمة المنطوقة، التي تتجزأ عادةً إلى دال صوتي ومدلول، وبين سلسلة المفردات التي ينتظمها الحديث. وذلك إلى ما لا نهاية، تبعاً لما كان قرّره دي سوسير من أنّ النظام الذاتي للكلام ينهض على الاختلاف بين العلامات، أكثر مما ينهض على حشد وحدات المعنى. فالعلامة لا تدلّ على شيء بذاتها، إنّما باختلافها عن العلامات الأخرى. وهذه الإمكانيّة لا تتحقق إلا بوساطة الكلام، بوصفه حضوراً ذاتياً مباشراً يؤدي دوراً رئيساً في الحقل الدلالي.

هذه الوظيفة للاختلاف في برنامج التفكيك هي التي قادت دريدا إلى تقديم تصوره لـ«الكتابة البدئية» (Archi-writing)، وهي نمط من الكتابة سابق

للكتابة نفسها؛ أي ذات ميزة قبلية، تكون أنموذجاً متصوراً للكتابة نفسها، فهي قائمة على المعرفة بالحاجة إليها، قبل حصول المواضعة حولها. الكتابة البدئية لا يمكن تعريفها موضوعياً؛ لأنّها غير قابلة للاستقراء والوصف، لكنّها بحسب دريدا كلّ شيء، إنّها الوسيلة التي لا تدع لنفسها أن تنتج غير شكل الحضور. وغالباً تكون أنظمتها موضوعية بالنسبة إلى موضوعها، وبالنسبة إلى كلّ أشكال المعرفة الأخرى[1]. ويمكن أن يُصطلح عليها بـ «اللسانيات غير المتمركزة عقلياً» (anon Logocentric Linguistics). وهكذا يتكشف أنّ التشدّد في التركيز على أهمية الاختلاف قاد إلى تعميم استراتيجية هذه المقولة الفعالة بوصفها وسيلة حفر في بنية الخطابات الفلسفية والأدبية. وحققت منجزها الأكبر في محاولتها تقويض المرتكز الفكري للثنائيات المعروفة، مثل: الروح والجسد، الخير والشر، الشكل والمعنى، الاستعاري والواقعي، الإيجابي والسلبي... إلخ. وذلك لقلب التصور الذهني الذي أرسته الميتافيزيقا الغربية، واستبدال ذلك بمقولات تحتمل التعدد الدلالي مثل (Pharmakon)، الذي يعني السم والدواء معاً، و(marge)، الذي يحيل على الهامش والعلامة صوتياً، وغير ذلك ممّا يحتمل ولا يقرّر أمراً محدداً. ولمّا كان الاختلاف خصيصة لغوية، فهو بحسب دريدا نفسه لا يعود إلى التاريخ ولا إلى البنية[2].

لا يمكن عدّ دريدا فيلسوفاً، بالمعنى المتعارف عليه، كما لا يُعد ناقداً، ما تنطبق عليه حقاً هي كلمة «قارئ»، ولكنه قارئ مسلَّح برؤية جديدة. وتتميز كتاباته بخصوصيتها بين جيله مثل: ريكور، وكريستيفا، وسولرز، وهارتمان، ودي مان، وغيرهم. ويستحيل موضوعياً تصنيف نصوصه وفق الأسس التي تعتمد عليها نظرية الأجناس الأدبية. فهي في الوقت الذي تستظل فيه في فيء

(1) Richard Kearney, Modern Movements in European philosophy, (Great Britain, Manchester university press, 1986), p. 121.

(2) Jacques derrida, writing and difference, p. 28.

الفلسفة، لا تبرح تلقي أسئلة عميقة عن اللغة والإبداع والمعنى والهوية، وتتناص مع خطابات قديمة تمتدّ من أفلاطون إلى هوسرل وهايدغر، وتبدو من هذه الناحية أنها معنية بالتاريخ المعرفي للفكر الفلسفي[1]. عنايته بالفكر الفلسفي، وأبرز كشوفاته المعرفية، جعلت هذا الفكر أحد أبرز مصادر ثقافته، فضلاً عن الكشوفات اللسانية والبنيوية، وهو ما جعله يخطو باتجاهات ما بعد البنيوية خطوة متقدمة، ولكنّها لن تكون الأخيرة، بسبب من جدل المنهجيات. ويمكن تأكيد أن دريدا قد وظّف منهجياً كثيراً من الجهود المنهجية للمعنيين بالمنهجيات اللسانية، وأضاف إليها جهده وحفرياته وتصوره للهرم الفلسفي الغربي، الذي ربما لم يُعنَ به إلا قلة قليلة من جيله، مثل ريكور وهابرماس، تلك العناية المباشرة التي ميزته من غيره، وجعلته ينهض بمهمة تدشين مشروعه في تفكيك بنية الفكر الغربي، مستعيناً بالوسائل المنهجية القادرة على كشف تناقضات تلك البنية، وتركها تكشف عن تناقضاتها بنفسها، معتمداً على شبكة مقولاته الأساسية، ومنها «الاختلاف» الذي يمارس من خلاله نقداً لمطابقات الفكر الغربي ونزعته التمركزية.

2- نقد التمركز حول العقل:

يتجه نقد دريدا للمركزية الغربية ناحية الأسس والركائز العقلية التي أفضت إليها. ولمّا كانت تلك الأسس تتمحور حول فكرتين أساسيتين هما: التمركز حول العقل وفكرة الحضور، فإنّ برنامج دريدا النقدي يتمحور حول هاتين الفكرتين الفاعلتين في خارطة الميتافيزيقا الغربية، فهو يطمح إلى تفكيك كلّ المراكز الدلالية، وبؤر المعاني التي تشكّلت حولهما، فالممارسة الفكرية حول «اللوغوس» أنتجت تمركزاً عقلياً صلباً جداً أقصى كلّ ممارسة فكرية لا تمتثل لشروطه؛ لأنّه ربط بينه وبين معنى الحقيقة، وأنتج نظاماً مغلقاً من التفكير. أمّا فكرة الحضور فإنّها تستأثر باهتمام دريدا النقدي؛ لأنها تواكب

(1) Christopher Norris, deconstruction: Theory and practice, (London, New York, Methuen. 1982), p. 18.

اللوغوس، وتمثّل مبدأً راسخاً مفاده أنّ الموجود يتجلى بوصفه حضوراً؛ أي أنّ الوجود (=الكائن) يتمظهر حضوره في الأشياء. وفي هذا الصدد يؤكّد هايدغر أن التاريخ الغربي منذ بدايته، وعلى امتداده، ظلّ يبرهن على أنّ كينونة الكائن تتجلى بوصفها حضوراً. وهذا التجلي للكينونة على أنها حضور هو بذاته تاريخ الغرب؛ ذلك أنّ مسار تاريخ الغرب ترادف في معناه ودلالته مع فكرة الحضور، باعتبار أنّ ما يأتي لذاته يتجلى وينتشر بالقرب من ذاته[1].

وكثيراً ما استوقفت هايدغر هذه الظاهرة، فدرس جوانبها اعتماداً على نصوص الفلسفة، وخلص من ذلك إلى أنّ الفلسفة الغربية تدفع إلى الأمام باستمرار فكرة أنّ الوجود هو الأكثر حضوراً من تلقاء نفسه، فأرسطو كان يؤكد أنّ «الوجود هو ما يكون بذاته أظهر الأشياء»؛ أي أكثر الأشياء حضوراً، على أنّ هذا الأمر يولد فعلاً آخر ينبغي ملاحظته؛ لأنه يتصل هذه المرة بإدراك الإنسان، فما عُدَّ بذاته أظهر الأشياء هو الأقل ظهوراً، فالأشد ظهوراً هو الموجود الذي ندركه في كلّ لحظة؛ أي الوجود بذاته الذي يكون جلياً ظاهراً، والذي، في الوقت ذاته، يكون بالنسبة إلينا غير ذلك. فإذا كان الأمر هكذا؛ أي ثمة ظهور باهر للموجود من جهة، واحتجاب بالغ له من جهة ثانية، فإنّ مردّ ذلك التناقض يكمن في قصور وعي الإنسان بوصفه وسيلة إدراك، فإبهام الوجود وانحجابه ليسا صفة كامنة فيه، إنّما في عجزنا عن إدراك ذلك الحضور، وما يثير الاهتمام هو هذه المفارقة، كيف يكون أشد الأشياء حضوراً، في الوقت نفسه، أكثر الأشياء غموضاً واستغلاقاً؟ هذا التفاوت بين حقيقة الموجود وكيفية إدراكه لازم الفكر الفلسفي الغربي. وينتهي هايدغر إلى تقرير فكرته حول هذه الإشكالية: إنّ انتشار الوجود يشكّل بذاته تاريخ الإنسان الغربي من حيث جوهره، باعتبار أنّ هذا الإنسان يظلّ في لحاظ التاريخ مأخوذاً بيده ومثبتاً في موضعه بوصفه قاطناً في إشراقة

---

(1) هيدجر، مارتن، التقنية-الحقيقة-الوجود، ترجمة محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1995م، ص204 و89.

الوجود، ومساهماً في هذه الإشراقة. والوجود، من حيث هو انحجاب لا ينفك عن الظهور، يدلّ بذاته على الماهية الإنسانية، غير أنّه، على الرغم من ذلك، لا يتأنسن؛ بل إن ماهية الإنسان تستوطن بفعل هذه الدلالة - الرابطة في نواحي الوجود وأصقاعه[1].

أثبت دريدا أنّ التراث الفلسفي الغربي ظلّ مشبعاً بفكرتي «التمركز حول العقل» و«ميتافيزيقا الحضور»، وأن مذاهب الفلسفة ونظرياتها المختلفة ما هي إلا صيغ من نظام واحد هو نظام التمركز حول هذين المحورين. ومع أنّ دريدا يؤكد صعوبة التخلص من هذا التمركز، فلا يمكن معرفة الظروف التي فرضت هذه الظاهرة. ومع أنّه لا يمكن تخيل «نهاية» للميتافيزيقا أو وضع حدٍّ لها، من الممكن نقدها من الداخل بالتعرّف إلى النظام الهرمي الذي أقامته، وربما في مرحلة لاحقة يُصار إلى قلب هذه الظاهرة رأساً على عقب، فغاية النقد هنا هزّ قواعد الميتافيزيقا، التي أُنتجت ضمن أفق محدد، وربضت خلف الفكر كله، توجّهه وتحدد منظوره[2]. إنّ النظام المتماسك، الذي نتج عن ممارسات التمركز المذكورة، من الصلابة حيث يصعب تدميره مباشرة، إنّه يحتاج إلى خلخلةٍ لنظام جذوره، وتفكيك ذلك النظام الذي قد يؤدي إلى تفجيره من الداخل[3]. وعلى هذا، واستناداً إلى هدف تقويض نظم الميتافيزيقا الغربية بتعرية ركائزها، وكشف تناقضاتها، وُصِف دريدا بأنّه مناهض مرير لنظم الفكر المتعالية التي يُقصد منها أن تعطي أتباعها مواقف هيمنة يطلون منها على مَن هم دونهم، ويحكمون عليهم طبقاً لها[4].

(1) هيدغر، مارتن، مبدأ العلّة، ترجمة نظير جاهل، المؤسسة الجامعية، بيروت، 1991م، ص72 و77 و102.
(2) ستروك، جون (=محرر)، البنيوية وما بعدها من ليفي شتراوس إلى دريدا، ترجمة محمد عصفور، عالم المعرفة، الكويت، 1996م، ص207 و215.
(3) كوفمان (سارة) ولابورت (روجي)، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، ترجمة إدريس كثير وعز الدين الخطابي، دار إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1991م، ص14.
(4) ستروك، جون (=محرر)، البنيوية وما بعدها من ليفي شتراوس إلى دريدا، ص11.

اتخذ نقد دريدا للميتافيزيقا الغربية من مصطلح «التمركز حول العقل» (Logocentrism) وسيلةً وموضوعاً له. وتتمثل كفاءة هذا المفهوم المزدوجة أولاً في سياق فلسفة دريدا النقدية، وثانياً في التراث الفلسفي الغربي، في أنّه يدمج معاً مقولة «اللوغوس» بممارسة «التمركز»، وعليه الحقل الدلالي لهذا المفهوم متشعب ويتحدر من أصلين: مقولة فلسفية تجريدية أخذت معنى المفهوم ووظيفته، وممارسة عملية غايتها الانغلاق على نوع من التصور. وكلّ هذه المكونات، التي دخلت في بناء (Logocentrism)، تفيد في أن يمنح هذا المفهوم وظائف نظرية وعملية، فمن الجهة الأولى يقتضي الأمر الاقتراب إلى المفهوم وأصوله وتشكلاته في الفلسفة الغربية، ومن الجهة الثانية يقتضي الأمر كشف طبيعة التمركز بوصفه ممارسة فلسفية. وهذا الغنى، الذي ينطوي عليه المفهوم، يخدم غرض دريدا في نقده الهادف إلى هدم فكرة اليقين المطلق في الميتافيزيقا، والانتقال إلى إعلان حالة تمرد على إثبات أُطرها وسكون مضمونها. لقد شخص دريدا أصول هذه الظاهرة المتمكّنة من التفكير، فالفلسفة منذ سقراط وأفلاطون وأرسطو دفعت العقل إلى واجهة الاهتمام، وأعطته سلطة فعالة في مسار الفكر، حيث آل، في نهاية المطاف، إلى مفهوم مجرّد ذي قوة لا متناهية، وفي ظلّ هذه النزعة العقلية أصبح القياس العقلي-المنطقي نموذجاً معيارياً تُقاس في ضوئه كلّ النماذج الفكرية، ففرض بسبب ذلك هيمنته القصوى في مجال الفكر الفلسفي، وكان هذا كافياً، بالنسبة إلى دريدا، لأن ينصرف إلى تفكيك هذا التمركز، وذلك من خلال نقد الأصل الثابت والمتفرد بالقوة لمفهوم العقل. سعياً وراء ظهور نمط من التفكير الذي يتجاوز نسق التمركز المذكور.

لاحظ دريدا أنّ الميتافيزيقا الغربية تمنح الكلام أفضلية على الكتابة، فهي تعطي امتيازاً خاصاً للكلمة المنطوقة؛ لأنّها تجسد حضور المتكلم وقت صدور القول، وتلزم متلقياً، فليس ثمّة فاصل زماني أو مكاني بينهما، فالمتكلم يستمع في الوقت الذي يتكلّم فيه، وهو ما يفعله المتلقي في الوقت

ذاته. إنّ سمة المباشرة في فعل الكلام تعطي قوة خاصة في أنّ المتكلم يعرف ما يعني، ويعني ما يقول، ويقول ما يعني، ويعرف ما يقول، وهو قادر، فضلاً عن ذلك، على معرفة ما إذا كان الفهم تحقّق فعلاً أو لم يتحقق. فصورة الحضور الذاتي المباشر للحقيقة، التي يفرض الكلام وجودها في الممارسة الفكرية، تتصل مباشرة بالحقيقة التداولية للألفاظ ودلالاتها لحظة النطق في ممارسة حية ومباشرة وآنية. وهذه الخاصة ظلت أحد الشواغل المحورية في الميتافيزيقا الغربية، ومن ورائها الثقافة الغربية. وعلى النقيض من ذلك، لم تستأثر الكتابة بالاهتمام، لأنّها بوسائلها وآلياتها لا يمكن أن تتداول الحقيقة الحية المباشرة، ولهذا عُدّت نشاطاً من الدرجة الثانية، فالكاتب يضع أفكاره على الورق، فاصلاً إياها عن نفسه المتضمنة للحقيقة، وجاعلاً منها شيئاً جامداً يمكن أن يقرأ من شخص آخر بعيد لا تربطه به صلة زمانية أو مكانية، ولا يربطها سياق مشترك، وهذا قد يفتح الباب لمزيد من سوء الفهم، بسبب الاحتمالات المترتبة على مسارات التلقي الخاصة بالقراءة. وفي ضوء هذا المنظور، وتبعاً لفروضه، أعلت الميتافيزيقا الغربية من شأن الكلام على حساب الكتابة، ومن هنا ظهرت المفاضلة بينها، والاختلاف المتأصل في الفكر الغربي بشأنها[1].

وقد دُعم هذا الاتجاه دينياً، فحضور «اللوغوس» في «العهد الجديد» على أنّه «كلمة» منح المفهوم قدراً كثيفاً من الحضور «في البدء كانت الكلمة»، فلكون «الكلمة» أصل الأشياء جميعاً، فإنّها توقع وتذيل على حضور العالم، فكلّ شيء هو معلول هذه العلة. مع أنّ «الكتاب المقدس» مكتوب، فإنّ كلمة الله منطوقة في الأساس. وتبدو الكلمة المنطوقة الصادرة من الجسد الحي أقرب إلى الفكر المولد من الكلمة المكتوبة. ويرى دريدا أن تفضيل الكلام على الكتابة، وهو ما يصطلحُ عليه بـ «التمركز حول الصوت»

---

(1) Richard Kearney, Modern Movements in European philosophy, p. 120.

(phonocentrism)، إنّما هو سمة كلاسيكية من سمات التمركز حول العقل[1]. وعلى هذا، كان الإعلاء من شأن الكلام على حساب الكتابة أكثر العوامل التي دفعت فكرة التمركز حول العقل إلى البروز والاستبداد والهيمنة في تاريخ الفكر الغربي.

ويتقصى دريدا هذه الظاهرة، فيرجعها إلى أفلاطون الذي يرى أنّ الحقيقة ما هي إلا حوار الروح الصامت مع نفسها، وهذا التصور يدعم، كما هو واضح، أمر حضور الكلام النفسي، فالحقيقة هنا هي المباشرة الصريحة للنفس، وأكثر تجليات هذه الفكرة حضوراً هو: الحوار بين متحدثين يجمعهما زمان ومكان، وعن هذا الأصل، الذي يمثله الحوار الداخلي، نشأت فكرة الحوار الصائت بين متحاورين خاضعين للشروط الزمانية المكانية (=وجدت هذه الفكرة أفضل تجلٍّ فعلي لها في المحاورات الأفلاطونية)؛ فأفلاطون حاول في محاوراته محاكاة هذا الضرب من نظام الإرسال والتلقي، مفترضاً ثنائية (المرسل والمتلقي)، التي تنظم الفعل الاتصالي، وهي في الغالب سقراط بوصفه مرسلاً، ومجموعة من المتلقين/ المحاورين، الذين يتغيرون بحسب المقام والحاجة التي يريدها أفلاطون. وتمسك أفلاطون بأسلوب المباشرة الحوارية، واعتقاده بأنه الأسلوب الأمثل في التعبير عن الحقيقة أدّى إلى معالجة موضوع الكتابة بشبهة كبيرة.

يسعى دريدا إلى استبدال ذلك التصور، مؤكداً أنّ الكتابة تكشف عن تغريب المعنى؛ ذلك أن نقش المعنى بوساطة العلامة يهبه استقلالاً وحرية عن صاحبه الأصلي، وهذا يمنحه إمكانات كبيرة في التفسير والتأويل. هذا التغريب أو الإبعاد في المعنى يتوضّح حينما تستمرّ العلامة المكتوبة في توليد أبعادها الدلالية المتجدّدة في غياب مؤلفها الأصلي. إنّ ما يُطالب به دريدا

(1) سلدن، رامان، النظرية الأدبية المعاصرة، ترجمة سعيد الغانمي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1996م، ص130.

ليس حلّ هذا الإشكال المستعصي فيما يخصّ قضية الكلام والكتابة في الخطاب الفلسفي الغربي فحسب، إنما يطالب أيضاً بضرورة قلب ذلك النظام، لتفريغ شحنة التمركز حول العقل في الفلسفة، فهذا القلب وإعطاء أولوية للكتابة على الكلام سيفتح الأفق أمام الخطاب الفلسفي المتموّج بدلالاته بعيداً عن الاصطدام ببؤر التمركز، فإذا ما نجح مشروع تفكيك التمركز القائم على تمركز الصوت، ثم الكلام، فإنّ ذلك معناه انهيار نظم الميتافيزيقا التقليدية وكلّ تمركزاتها، وظهور خطاب فلسفي لا تمركز فيه، ولا تفاضل، ولا مصادرة، موجَّه إلى الجميع في كلّ زمان وفي كلّ مكان. إنّ الخلخلة، التي يحاول دريدا أن يبثها في قلب الخطاب الفلسفي الغربي، تمس قواعده الأساسية، وآلياته المحورية التي يقوم عليها، وذلك بقدر ما يقوم أيّ خطاب عقلاني-مثالي على نوع من المركزية حول الصوت من جهة، وعلى نموذج عقلي-لغوي ضمنيّ أو قبلي يوجهه، ويرسم له أطره وحدوده التي لا يستطيع تجاوزها من جهة أخرى.

ولا شكّ في أنّه يربط بين التمركز الصوتي والتمركز العقلي في الفكر الغربي؛ لأن ذلك الفكر، وأبرز ما فيه الخطاب الفلسفي، لم ينشأ ولم يتبلور عند اليونانيين القدماء إلا بقيام اللغة الصوتية، التي تعتمد على النظام الأبجدي في الكتابة، ولأنّ الفكر الميتافيزيقي المجرد لم يستطع أن يتألف إلا بالقدر الذي أتاحته له اللغة الصوتية من تجاوز للصور المادية المباشرة، التي كانت تتمّ بوساطتها أنماط الكتابات السابقة على النظام الأبجدي. وعلى هذا، إن نقد الأسس الصوتية للخطاب الفلسفي الغربي، وإبراز وظائفه الإيديولوجية الكامنة، عملية لا تتم عند دريدا من غير إضفاء أهمية على المكونات الكتابية للفكر، وهو الأمر الذي يدفعه إلى محاولة تأسيس نوع من الكتابة (=الغراماتولوجيا) الجذرية[1].

(1) الكردي، محمد علي، مفهوم الكتابة عند جاك دريدا: الكتابة والتفكيك، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ع 2 لسنة 1995م، ص231.

وظّف دريدا معرفته بنظم الفلسفة الغربية، مستعيناً بمفهوم «التمركز حول العقل»[1]، للتقدّم في نقده الشامل لتلك النظم، ولجأ أولاً إلى تجزئة موضوعاته. بدأ من الألفاظ والفرضيات الأساسية، ثمّ انتقل إلى تعرية الأنساق، وكشف الحجج التناقضية التي تنطوي عليها الألفاظ والفرضيات، ثمّ في مرحلة أخرى توغّل إلى صلب موضوعه، ألا وهو تفكيك النظم الكبرى للفكر الفلسفي منطلقاً من أفلاطون وأرسطو، ماراً بديكارت وروسو وفرويد، ثمّ منتهياً بالفلاسفة المعاصرين مثل هوسرل وهايدغر.

ولقد قاده استقراؤه إلى هدم الزعم القائل بوجود معنى موحّد له هوية متطابقة مع ذاتها، فعمله الذي هدف منذ البداية إلى كشف التعارض في الأنساق الفلسفية أظهر له وجود تضادٍّ جوهري في صميم النظم التي تدَّعي التطابق الذاتي والهوية الموحدة، ودفعه هذا الكشف إلى إجراء منهجي هو ما صار يُعرف بـ «التفكيك»، وهو التموضع داخل الظاهرة الفكرية المدروسة، ثمّ توجيه ضربات متعاقبة لها من الداخل. ويمكن التعبير عن هذه الممارسة المنهجية بالصيغة الإجرائية الآتية: أولاً: ضرورة معرفة النظم الداخلية للميتافيزيقا، والاندماج في مقولاتها، ومعرفة الأبعاد والغايات والمقاصد التي تستخدم فيها. وثانياً: الانفصال الرمزي عنها ومواجهتها بأسئلة مشتقة من سياقها الفكري، بما يظهر عجز تلك الميتافيزيقا عن تقديم أجوبة حقيقية عن الأسئلة المثارة، الأمر الذي يفضح قصورها، ويكشف تناقضاتها الداخلية. إنّ ما يصطلح عليه دريدا بـ «التفكيك»، بوصفه منهجاً، تتكشف فعاليته إذا مورس كما ينبغي أن يمارس، في قوة تماهيه مع موضوعه، بما يمنحه إمكانية أن يكون منفصلاً ومتصلاً في آن واحد. إمكانية الانفصال تضع الموضوع في دائرة السؤال النقدي، ومعالجته نقدياً عبر المسافة المطلوبة في كلّ ممارسة نقدية حقيقية بين الباحث وموضوع البحث، وإمكانية الاتصال

(1) راي، وليم، المعنى الأدبي من الظاهراتية إلى التفكيكية، ترجمة يوئيل عزيز يوسف، دار المأمون، بغداد، 1988م، ص162.

تجعل ذلك المنهج يقارب موضوعه، وقد تشبع بالشبكة الداخلية للمفاهيم والمقولات الخاصة بذلك الموضوع، بما يعوّم كلّ التعارضات الخادعة التي تنتظم في الإطار العام الذي يتكوّن فيه الموضوع.

كانت الميتافيزيقا تصرُّ على اعتبار الوجود حضوراً متعالياً، وبمواجهة قلعة الميتافيزيقا الحصينة ومقولاتها الراسخة استعان دريدا بمقولات القراءة والاختلاف والأثر، واستخدمها من أجل تبديد التمركز الدلالي حول العقل، وفيما كان الموروث الفلسفي ينتج الحقائق على أنّها مستودع للحضور، ذهب دريدا إلى أنّ التفسير ليس غايته تثبيت أوضاع قارة، إنّما فتح الأفق أمام مزيد من الاحتمالات، وهذا يعني توسيع فضاءات التفسير والوصول به إلى مناطق لم تستكشف بعد[1].

بحث دريدا في الحقول المعرفية، التي رتبت أوضاعها في ضوء سلطة التمركز، وجعلها موضوعات للبحث، وفي الوقت الذي كشف فيه عن بؤر التمركز في تلك الحقول، عمل على نقد مظاهر التمركز فيها، وهنا اقتضى منه الأمر مزيداً من الحفر في البنيات الداخلية لتلك الحقول من أجل حصر مظاهر التمركز أولاً، والعمل على هزّ البؤر المتمركزة ثانياً. ومن أبرز الحقول، التي كانت ميداناً لتطبيقاته، فكرة الوجود والمعرفة والجنس والتاريخ وغير ذلك. وقد عالجها مشخصاً في تضاعيفها كلّ ما يتصل بالتمركز الذي يمنح فكرة ما أولية وأسبقية على غيرها، وهذا بدوره يؤدي إلى إقصاء جزء كبير من الفكرة التي ينبغي أن تتصف بالشمول. وأهم ما شخَّصه دريدا في هذا المضمار:

1- الأولية الإبستمولوجية (Epistemological primacy):

ويقصد بها دريدا عدّ العقل والإدراك الحسي مركزاً للحضور، وهذا وهمٌ أشاعته فكرة التمركز؛ ذلك أنّ العقل والحس ليسا معطيين قارين قديمين إنّما

(1) Vincent Leitch, Deconstructive Criticism, p. 44

هما يتشكلان من خلال ارتباطهما بالحقيقة، فليس ثمّة وعي قبلي، إنّما هو نتاج يتولد من مقاربة الفكر للموضوع.

2- الأولية التاريخية (Chronological primacy):

وفي هذه الأولية يعثر دريدا على أساس التمركز حول الصوت، فالتمركز هنا يعبّر عن نفسه بوساطة النظم الميتافيزيقية استناداً إلى أنّ الزمن مطّرد في تقدّمه من الماضي إلى المستقبل، وحينما نقّب دريدا في هذا الحقل الشامل المتصل بالزمن وجد أنّ التمركز يتجلى في ظواهر كثيرة يمكن هنا حصر ثلاث حالات هي: التمركز الذي أشاعته الميتافيزيقا، على اعتبار أن الروح ذات بعد مثالي، وأنّ تجسيداتها تتم من خلال زمنية الجسد، وليس من بعدها المجرد، وأن الأشكال المتعالية التي تفرزها الظواهر ثابتة وأبدية، وأخيراً أنّ كلّ مقولات المطلق بوصفه خالقاً ذات حضور دائم.

3- الأولية الجنسية (Sexual primacy):

وهنا يشخِّص دريدا موضوعاً في غاية الأهمية، وذلك بكشفه ما يمكن الاصطلاح عليه بـ «التمركز حول القضيب» (phallogocentric)، فقد رصد هيمنة الشخصية الذكورية وإقصاء الشخصية الأنثوية، وكان المعيار في الإقصاء أو التكريس من خلال منح «القضيب» قوة رمزية تمنح صاحبه الأفضلية، وعلى هذا دفعت الميتافيزيقا الرجل/الذكر إلى واجهة الاهتمام بسبب امتلاكه هذا العضو، فيما أُقصِيت المرأة وجرى تغييب لدورها لافتقادها إلى ذلك العضو تحديداً. وهذه التمايزات المبنية على فكرة التفاوت والمفاضلة أدت إلى إقصاء قطاع بشري كبير، طمست إمكانية ظهور العقل والثقافة فيه، وهذا فتح الأفق على دراسة النوع الاجتماعي (Gender).

4- الأولية الوجودية (Ontological primacy):

الفكرة التي تشكل لبّ هذه الأولية هي من أكثر الموضوعات التي أثارت اهتمام دريدا. وفي هذا الحقل تحديداً تميز نقده وتفكيكه. فالميتافيزيقا الغربية

ربطت بين الوجود والحضور، فالوجود ينطوي على إمكانية حضور متحققة في كل الظواهر والأشياء. ومع أنّه يتعسر إدراك ذلك الحضور جعل وجودُه وتجلياتُه العالمَ مرهوناً بذلك الحضور. ولما كان فلاسفة الإغريق، ولاسيما أفلاطون، الذي منح شرعية لمثل هذه الفكرة، حينما وصف الحقيقة بأنها حوار مع النفس، وأرسطو الذي عَدَّها تفكيراً ذاتياً، فإنّ الميتافيزيقا اللاحقة لم تدقق في هذه المصادرة، فأصبحت هوية الوجود هي الحضور. ومن المعروف أن هذه القضية كانت من أبرز ما انصرف دريدا إلى نقده[1].

احتل «العقل» في الميتافيزيقا الغربية مكانة سامية، ولم يقف عند الحد المباشر لهذا المفهوم باعتباره آلة التفكير، إنما جاوزه إلى المدى الذي تحذّر منه المعرفة، وتحديداً إلى الارتفاع به إلى مفهوم تجريدي ينطوي على خبرة قبلية، وأنّه القوة المنظمة للعالم، سواء كانت مفارقة له أم منبثّة فيه. وهكذا تنوعت المنظورات إليه، فقد نُظِرَ إليه بوصفه مبدأ، ثمّ بوصفه نظاماً متغلغلاً في الظواهر الكونية، ثمّ بوصفه خالقاً. وفي كلّ ذلك نُظِرَ إليه على أنّه مفهوم يحكم العالم، وينبغي صوغ العالم على غرار معطياته الخالصة. وبهذا جعلت الممارسة الفكرية العقل هو المركز، وما العالم إلا تجليات من تجلياته اللانهائية. ودعمت الميتافيزيقا الدينية هذا المفهوم، بإعطاء العقل بعده الإلهي، فدمجتْ فكرة «اللوغوس» و«الله»، أو طوَّرت ذاك إلى هذا. وتمركز التفكير كله حول قضية العقل، حيث انحسر الاهتمام بالبعد الواقعي والفعلي للأشياء، وظل الفكر الغربي، منذ بداياته الإغريقية، يدفع إلى واجهة الاهتمام بهذا الموضوع، الأمر الذي أفضى إلى تمركز حول مفهوم العقل جعل كثيراً من الفروض والإجراءات والنتائج المتصلة به حقائق ثابتة. وهذا الميدان المشبع بفكرة التمركز كان مثار اهتمام نقدي بدأه نيتشه، ومضى به هوسرل وهايدغر إلى مرحلة أخرى، ثمّ بلغ الاهتمام ذروته على يد دريدا،

(1) Richard Kearney, Modern Movements in European philosophy, p. 122.

الذي اشتق مفهوم «التمركز حول العقل» ليمارس به وفيه نقده القائم على قاعدة تفكيك النظم الداخلية للظواهر الفكرية، الأمر الذي يفضي إلى انهيارها.

3- الغراماتولوجيا ونقد التمركز حول الصوت:

اقتضت ممارسة دريدا النقدية أن يتوسع في نقده ليشمل ظاهرة التمركز في أكثر من ميدان، وإن كانت جميعها ترتّبت في ضوء سلطة الميتافيزيقا. وإذا كان التمركز حول العقل كان نتيجة للتمركز حول الصوت، فإنّ هذا إنما هو جانب من جوانب التمركز، فجانبه الآخر المتصل بموضوع التمركز هو الإعلاء من شأن الكلام على حساب الكتابة. وفي هذين الموضوعين المتداخلين نجد أنّ «الصوت» أو «الكلام» هو المرجّح، وحوله يتمركز الفكر أو بسببه ينشأ. وإذا كان دريدا ركّب مصطلح (Logocentrism) لمعالجة موضوع التمركز حول العقل، فإنه يستخدم مصطلح (Grammatology) ليستكشف به أبعاد التمركز حول الكلام. وهذا المصطلح، الذي يمكن ترجمته بـ «علم الكتابة»، ذو أصول إغريقية، وهو مهجَّن من اللفظ الذي يحيل على الحرف الذي هو نقش كتابي، والممارسة الكتابية بوصفها علماً. ومع أنّ هدف دريدا كشف جملة الممارسات الإقصائية، التي تعرضت لها الكتابة في الفكر الغربي، والإعلاء من شأن الكلام، فإنّ الوجه الآخر لذلك الهدف هو التفكير جدياً بضرورة قلب ذلك التصور الذي منح الكلام أفضلية على حساب الكتابة، ومنح الأخيرة دوراً فاعلاً في خارطة التعبير الفكري، منطلقاً من وجهة نظر ترى أنّ جميع خصائص الكتابة، مثل غياب المتكلّم وغياب وعيه، تغني المعنى. ويتقدّم بفكرته المناقضة للموروث الميتافيزيقي وهي بدل تصوّر الكتابة على أنها مشتق طفيلي من الكلام، فإنّ الأمر الأكثر صواباً هو اعتبار الكلام مشتقاً من الكتابة. هنا يفترض دريدا وجود نموذج بدئي للكتابة تفرضه الضرورة؛ فالكتابة تقليد قديم يُعبّر عنه بصور حسية مرئية وصورية، ولا يمكن أن تخلو الطبيعة من ممارسة كتابة من نوع ما.

ظهر اهتمام دريدا بهذا الموضوع في خضمّ العناية الحديثة بموضوع الكتابة وأصولها ووظائفها. وكان تودوروف ذهب إلى أنّ لمصطلح الكتابة معنيين؛ فالمعنى المباشر والضيّق يُقصد منه «النظام المنقوش للغة المدوَّنة». أمّا الدلالة العامة فهي تحيل على «كل نظام مكاني ودلالي مرئي»[1]. وهنا يتضح أنّ الدلالة العامة لا تقرن الكتابة أبداً بموضوع نقش اللغة أو تدوينها. إنّها توسع الأفق الدلالي للمصطلح، فيشمل نظم التعبير المرئية، باعتبار أنّ الكلام متّصل بحاسة السمع، فيما الكتابة متصلة بحاسة البصر. فإذا أخذ هذا المعنى، فإنّ كلّ «أثر» مادي غير لفظي يندرج ضمن مفهوم الكتابة، ولا يخفى أنّ مفهوم «الأثر» له أهمية كبيرة في فكر دريدا. ولم يتردّد في فهم موضوع الكتابة طبقاً لدلالته العامة، فدمج بسبب ذلك كثيراً من المعطيات المرئية والصورية الملازمة للإنسان في الطبيعة فجعل منها كتابة أولية تسبق الكلام لأنّها تنتج نظاماً تعبيرياً لا يقوم في أسسه على الصوت. وينبغي التفريق بين الكلام واللغة والكتابة، وأن لا تصادر اللغة من أيٍّ من الكلام أو الكتابة، بوصفها نظاماً تعبيرياً دالاً بغضّ النظر عمّا إذا كانت تستعين بالكلام أو الكتابة. كان جوناثان كلر عرّف الكتابة بأنها الوسيلة التي تقدّم اللغة بوصفها سلسلة من العلامات المرئية التي تعمل في غياب المتكلّم[2]. فهي على نقيض الكلام تتجسد عبر نظام مادي - مرئي من العلامات، فالكتابة لا تفترض حضوراً مباشراً للمتكلم؛ لأنّ العلامات المرئية المشكّلة على الورق أو غيره تختلف عن الأصوات المتناثرة في الهواء في أثناء التكلّم، فالأخيرة تختفي بانتهاء الحديث، ولا تمتلك خاصية البقاء إن لم تسجّل، وكل خصائص الديمومة والبقاء لصيقة الكتابة.

عبّر الفلاسفة عن كرههم للكتابة بسبب خشيتهم من قوتها في تدمير

---

(1) Oswald, Todorov, Encyclopedic Dictionary of Sciences of Language, (London, Johns Hopkins university, 1979), p. 193.

(2) Jonathan Culler, on Deconstruction, (New York; cornell university press, 1986), p. 19.

الحقيقة الفلسفية التي يرون أنها حقيقة نفسية خالصة وشفافة، ولا يُعبر عنها إلا بالحديث الذاتي أو الحديث المباشر مع الآخرين. ولمّا كانت الكتابة لا تذعن لهذا التصور، فهي تجسد الحقيقة بصورة مرئية، فقد ظهرت وكأنها تختزلها إلى مرتبة أقل سموّاً مما هي عليه في النفس. ذهب تصوّر الفلسفة إلى أنّ تدوين «الحقيقة» بالكتابة هو تدنيس لها. وكان سقراط يرفض رفضاً باتاً (كما يُروى عنه) أن تُدوَّن فلسفته؛ لأن الحقيقة فيها لا يمكن أن يحتويها جلد أو حجر بدل النفس الزكية الطاهرة، وجاراه أفلاطون في اعتبارها بمثابة دواء له من الضرر على الذاكرة أكثر مما له من الفائدة. ومن المفيد الوقوف على العلاقة الملتبسة بين الكلام والكتابة لدى نخبة من المفكرين الغربيّين، قبل المضي في نقد دريدا؛ لأنّه على أساس تفكيك نظم التمركز حول الكلام لديهم تَقدَّم هو بمشروعه المضاد. ولمّا كان دريدا نفسه قد اختار أفلاطون وروسو ودي سوسير بوصفهم نماذج تجلّت لديهم تلك الإشكالية، فمن اللازم الوقوف عليهم هم؛ لأنهم مدار البحث والنقد معاً.

يرى أفلاطون، في محاورة (**فايدروس**)[1]، أنّ الكتابة تمارس خطراً على الذاكرة، فهي آفة لا يُطمَأن إليها، شأنها في ذلك شأن كلّ الآفات التي ينبغي الحذر منها، فإذا كان ثمّة خطر يداهم الذاكرة فمصدره الكتابة، وعلى النقيض من ذلك، إذا كان ثمّة سبب ينشط الذاكرة ويقوّيها ويجعلها أكثر اتّقاداً في الاحتفاظ بالحقيقة فهو الكلام. ويُرجع ذلك التناقض بين وظيفة كلٍّ من الكتابة والكلام إلى كون الأولى غريبة عن النفس، فهي شيء طارئ وخارجي ومجرد اصطلاح تقني، فيما الكلام صادر عن النفس ذاتها باعتبارها مستوطنته الأصلية، فقدرته على التعبير عن الحقيقة مبنية على قربه من مصدر الحقيقة. وبذلك هو يحمل طابع الحيوية الذي تتصف به النفس، أمّا الكتابة فهي وسيلة جامدة وميتة، ولاتصافهما بصفتي الحياة والموت، فإنّ

(1) أفلاطون، فايدروس، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار الثقافة، القاهرة، 1980م، ص123-128.

الكلام له القدرة على التواصل مع الآخرين، والتعبير عما في النفس من حقائق؛ لأن الحياة حاضرة فيه ومنبثة في تضاعيفه، فيما الكتابة آلة ميتة ومنقطعة عن النفس. الكلام وحده القادر على تداول الحقيقة والتفاعل معها. أمّا الكتابة فعاجزة عن كلّ هذا لأسباب كامنة فيها؛ أنّها شيء لا حياة فيه. وبهذا هي عاجزة عن الإفصاح عمّا تدّعي حمله، وتنطوي عليه، في حين أنّ الكلام هو وسيلة الإفصاح عمّا يريد الإفصاح عنه. إلى ذلك، تثبّت الكتابة وضعاً جامداً للمعنى؛ لأنها تقوم بذلك بمعزل عن النسق الحيوي، الذي يفترضه الكلام المعبّر عن الحقيقة، والذي يلزم حضور المتكلمين: المتحدّث والمتلقي. فضلاً عن ذلك، الكتابة بسبب قصورها أشبه بكائن أعمى، غير قادرة على التعرُّف إلى من توجّه الحقيقة التي ينبغي أساساً أن تصدر عن نفسٍ طاهرة، وتتجه إلى نفس مثيلة. الكتابة لا تراعي المقام، ولا تؤكد المقاصد، وتفتقر إلى البراهين الآنية والمتجددة التي يقتضيها سياق تداول الحقائق؛ إنها بالإجمال شيء ميت وجامد «غير إنساني»، وهي تقارب ما تهدف إليه بطريقة خاطئة؛ لأنها تريد أن تُظهِر، بطريقة متعسفة وقاصرة، ما يوجد داخل العقل والنفس إلى الخارج، دون أن تأخذ في الاعتبار أن ما تريد إخراجه لا يمكن يكون إلا في داخل العقل والنفس.

النتيجة، التي يرتبها أفلاطون على عجز الكتابة الدائم، أنها تتطفل على ميدان هو من اختصاص الكلام. وبذلك مهما ادّعت من قوة، فهي في المطاف الأخير محاكاة ميتة للفعل الكلامي، الذي يتضمن حيوية خاصة؛ حيوية النفس المنطوية على الحقيقة السامية. والخلاصة، التي يخلص إليها أفلاطون، بصدد المقارنة/ المفاضلة بين الكلام والكتابة، هي: أنّه إذا أمكن أن تقوم مقارنة بين الاثنين، فإنّ نتيجتها لا تختلف عن كل النتائج التي تقوم حينما تقارن بين شيء حيّ وشيء ميت. وفي ضوء هذه الخلاصة يقيم دريدا نقده للتصور الأفلاطوني، فيظهر أنّ أفلاطون أوجد تعارضاً لا مصالحة فيه بين الكتابة و«اللوغوس». تعارض دائم يماثل التعارض بين الشيء الظاهري

والحقيقة الباطنية، وينبغي الحذر من الكتابة لأنّها تخرّب النفوس، كما يخرّبها السفسطائيون.

أقام أفلاطون مقابلة بين ذاكرتين متصلتين بالكلام والكتابة؛ ذاكرة حسنة وذاكرة قبيحة، الذاكرة الأولى هي الذاكرة الحيّة لأنّها تستمدّ نسغها من الداخل، من «اللوغوس» وشرعيتها متأتية من أنّها تندرج في علاقة حضور مباشر مع الذات، وهذه الذاكرة تقع في تعارض مع ذاكرة خارجية ميتة، تحاكي المعرفة المطلقة، وتأخذ اسم الكتابة، ومن الأفضل الاستغناء عن هذه الذاكرة/ الكتابة، وعدم اللجوء إلى هذا (الفارماكون)، الذي هو دواء في الظاهر، لكنه داء في الحقيقة، خطره يأتي من أنه سيؤدي إلى تعطيل فاعلية الكلام، وبذلك يقضي على الذاكرة الحسنة، ذاكرة الذات نفسها؛ لأنه يحجر على الذاكرة، ويسبب النسيان. فالكتابة، إذاً، لا تحرك إلا الشر ولا تثير غيره[1]. ويفهم تمييز دريدا بين الذاكرتين اللتين استخلصهما من خطاب أفلاطون، استناداً إلى تصور أفلاطون أنّ «اللوغوس،» باعتباره موطن الحقيقة ومصدرها وجامعها، ما هو إلا «التعبير الشفهي الواضح عن الفكر بالأصوات المركبة من أفعال وأسماء، حيث يعكس هذا الإرسال الصوتي الفكر كما لو كان صورة منعكسة له في مرآة أو على صفحة الماء»[2].

اطّرد التصور الأفلاطوني في ثنايا الفكر الغربي، ووجد له تعبيراً واضحاً في منظور روسو، الذي ميّز بين نوعين من الكتابة: الكتابة الحسنة والكتابة القبيحة، فالأولى تتصل بعلم النفس الإلهي وتتصل بالروح والعقل، وهي كتابة بالمعنى المجازي؛ لأنها «القانون الطبيعي الذي ما زال منقوشاً على قلب الإنسان بأحرف لا تمحى، فمن هنا يقوم بالنداء عليه». هذه الكتابة عند روسو مقدسة. أما الثانية فهي الكتابة التمثيلية، وهي كتابة ساقطة وثانوية

(1) كوفمان (سارة) ولابورت (روجي)، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، ص18.

(2) أفلاطون، ثياتيتوس، ترجمة أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1973م، ص157.

ومدانة بحسب منظور روسو[1]. تترتب رؤية روسو إلى موضوع الكلام والكتابة ضمن تصوّره الطبيعي القائل إنّ أفضل شيء هو ما يساير نظام الطبيعة ويوافقه. وفيما يخص هذا الموضوع، يميّز روسو بين ثلاث درجات من التعبير هي على التعاقب: التعبير بالإشارة، والتعبير بالكلام، والتعبير بالكتابة، ويذهب إلى أنّ «أبلغ اللغات هي تلك التي الإشارة فيها قد قالت كلّ شيء قبل الكلام»[2]؛ فالإشارة تزيد من دقة المحاكاة، أما الصوت فيقتصر دوره على إثارة الاهتمام، والحاجة أملتْ أول إشارة، أمّا الأهواء والعواطف، فهي التي انتزعت أول صوت، ولهذا كانت اللغة المجازية أول ما تولّد. أما الدلالة الحقيقية فكانت آخر ما اهتُدي إليه، ومن ثمّ إنّ الأشياء لم تُسمَّ باسمها الحقيقي إلا عندما تمت رؤيتها في شكلها الحقيقي، لم يتكلّم الناس إلا شعراً، ولم يخطر ببالهم أن يفكروا إلا بعد زمن طويل[3].

يهتدي روسو في هذه النقطة بأرسطو في تأكيده الشائع: أنّ الأولين كانوا يقررون الاعتقادات في النفوس بالتخيّل الشعري[4]. ويمضي روسو في تفصيل هذه الفكرة، مؤكداً أنه بقدر ما تنمو الحاجات، وتتعقّد الأعمال، تغيّر اللغة من طابعها، فتصبح أشد معقولية، وأقل عاطفية، وتعوّض المشاعر الأفكار، وتكفّ عن مخاطبة العقل، ومن ثمّ، بالذات، تنطفئ النبرة وتتعدد المقاطع، فتصير اللغة أشد ضبطاً ووضوحاً، ولكنَّها تصير أيضاً أفتر، وأصم، وأبرد. ومع أنّ روسو يقول: «لا يتبع فنّ الكتابة فنّ الكلام» إلا أنّ الكتابة وظيفياً تقوم بمهمة تتصل بالكلام. وهنا يفصح روسو عن وجهة نظره بالصورة الآتية:

---

(1) كوفمان (سارة) ولابورت (روجي)، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، ص19.

(2) روسو، جان جاك، محاولة في أصل اللغات، ترجمة محمد محجوب، دار الشؤون الثقافية، بغداد، 1986م، ص29.

(3) المرجع نفسه، ص35.

(4) أرسطوطاليس، فن الشعر، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة، بيروت، 1973م، ص179.

«إنّ الكتابة، التي يبدو من مهامها تثبيت اللغة، هي عينها التي تغيّرها، فهي لا تغيّر الكلمات؛ بل عبقريتها أنها تعوّض التعبير بالدقة، فالمرء يؤدي مشاعره عندما يتكلّم، وأفكاره عندما يكتب، فهو ملزم عند الكتابة بأن يحمل كل الألفاظ على معناها العام، ولكن الذي يتكلّم ينوّع من الدلالات بوساطة النبرات، ويعيّنها مثلما يحلو له، فما هو بمكتفٍ من تقلّص ما كان يعوقه عن وضوح العبارة؛ بل زاد ما يعطي متانتها، ولا يمكن للغةٍ نكتبها قط أن تحتفظ طويلاً بحيوية تلك التي نتكلمها فقط، وإنما يكتب المرء التصويتات لا النغم، غير أنّ النغم والنبرات ومختلف انعطافات الصوت في اللغة ذات النبر هي التي تمنح التعبير أقصى ما له من الطاقة، وهي التي تقدر على تحويل الجملة من جملة شائعة الاستعمال إلى جملة لا تستقيم في غير الموضوع الذي هي فيه. أما الأسباب التي تُتخذ للتعويض عن ذلك، فما هي إلا توسيع من مجال اللغة المكتوبة، وتمديد لها، وهي بانتقالها من الكتب إلى الخطاب تُشنّج الكلام عينه، إذا المرء أضحى كلّ شيء يقوله كما لو كان يكتبه، لم يغدُ إلا قارئاً يتكلم»[1]. تؤدي اللغة عند روسو وظيفة «الرسم»، وبسبب الاختلافات تظهر ثلاثة أساليب للكتابة:

الأسلوب الأول: يكون رسم الأشياء نفسها رسماً مباشراً مثلما يفعل المكسيكيون، أو رسماً غير مباشر كما كان يفعل المصريون قديماً. وتوافق هذه الحالة زمن اللغة العاطفية، وهي تفترض أنّ المجتمع وُجد بعدُ، كما تفترض أنّ الأهواء وُلدت بعد بعض الحاجات.

الأسلوب الثاني: يكون بتمثيل القضايا بأحرف اصطلاحية، وهو ما لا يمكن إنجازه إلا عندما يبلغ تكوين اللغة كماله، وعندما يتحدّث شعب برمته في ظلّ قوانين مشتركة: فقد توافر بعدها هنا اصطلاح مضاعف: ذلك شأن الكتابة الصينيّة، وذلك هو بحق رسم الأصوات ومخاطبة العيون.

(1) روسو، جان جاك، محاولة في أصل اللغات، ص44-45.

الأسلوب الثالث: يكون بتقطيع الصوت المتكلّم إلى عدد معين من الأجزاء الأساسية التصويتية أو التمفصلية، حيث يمكن استخدامها في تركيب كلّ ما يمكن تخيّله من الكلمات والمقاطع. إنّ هذا الأسلوب هو أسلوبنا (الأسلوب الأوربي)، لا بُد من أنه قد تخيّلته شعوب تشتغل بالتجارة، اضطرها كونها تسافر إلى العديد من البلدان، وكونها ملزمة بالتكلّم بعدة لغات، إلى اختراع أحرف تكون مشتركة بين كل اللغات، ليس هذا رسماً للكلام؛ بل تقطيع له. وينتهي روسو إلى إقرار فكرة التمركز التي أشاعها منهج الوحدة والاستمرارية القائلة إنّ اللغات تعبر عن طبائع الشعوب وأبنيتها الفكرية، وهي «أنّ هذه الأساليب الثلاثة في الكتابة توافق بمقدار من الدقة مختلف الحالات الثلاث، التي يمكن أن نعتبر بناء عليها الأفرادَ المجتمعين ضمن أمة، فرسم الأشياء يناسب الشعوب المتوحشة، وعلامات الألفاظ والقضايا تناسب الشعوب الهمجية، والأبجدية تناسب الشعوب المدنية»[1].

يقدّم روسو معطيات شاملة لدريدا؛ معطيات يشكّل وجهها الأول تأكيداً لما يريد دريدا إثباته، وهو وجود كتابة بدئية، ويشكّل وجهها الآخر مُستنداً حول المفاضلة بين الكلام والكتابة، والميل إلى الإعلاء من شأن الكلام؛ فمن الجهة الأولى يفضي بحث روسو إلى تأكيد «رسم» الأشياء نفسها. ورسم الأشياء هنا معناه إدراج الأشياء في سلسلة من الأشكال المرئية التي تحاكي تلك الأشكال؛ لأنها تقوم على محاولة نسخها، وذلك قبل أن يكتشف الإنسان أمر التعبير عن تلك الأشياء بالألفاظ. ومن جهة أخرى، إنّ المسخ الذي تمارسه الكتابة بحق الكلام، بوصفها مقيدة للألفاظ، يُفقِدُ الكلامَ الدفء والحرارة والمباشرة؛ لأنها تخضعه لنظام صارم دقيق يقصي احتمالات التنوع الدلالي الذي يفرضه سياق الكلام وحال المتكلّم، وكلّ هذه السمات الحيوية ستقوم الكتابة بطمسها وإقصائها، ولا يظلّ من الكلام إلا جانبه الأقلّ أهمية؛ ذلك الذي يقرّر الأشياء مباشرة بعيداً عن تموجات

(1) المرجع نفسه، ص41.

المقاصد الاحتمالية. إنّ الكتابة هنا تمارس قهراً بحقّ غزارة الكلام وتدفقاته الذاتية ونبراته المعبرة.

هذا الأمر يستخدمه دريدا دليلاً على أنّ روسو ما زال ممتثلاً للتصور الأفلاطوني باعتبار أنّ الكتابة سياق غريب يقتحم ويسبب ضرراً بالغاً لسياق وُجِدَ أصلاً للتعبير عن الحقيقة، وهو الكلام. ولكنّ بول دي مان يرى أنّ قراءة دريدا لروسو ملتبسة؛ لأنها قراءة احتجبت وراء شرّاح روسو، ولم تفلح في الوصول إلى روسو الحقيقي، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى إنّ إدراج روسو، بوصفه أحد تجليات الفهم الشائع في الفكر الغربي لأفضلية الكلام على الكتابة، لا يخلو من نوع من التعسف، وحجة دي مان أنّ دريدا كان أنشأ هيكل فكرته حول التمركز سواء كان عقلياً أم صوتياً، مع أخذ العلاقة بينهما في الاعتبار، ثمّ أخذ روسو، فأدخله ضمن خلايا ذلك الهيكل، بنوع من عدم التبصّر، إنما بإيحاءات الشرّاح، وقراءة دريدا لروسو تختلف اختلافاً جذرياً عن التأويل التقليدي، كما يقرّر دي مان، فإيمان روسو الرديء باللغة الأدبية، وهو سلوك يعتمده لشجب الكتابة على أنّها إدمان خاطئ، هو عند دريدا ترجمة شخصيّة لمشكلة أكبر بكثير، حيث لا يمكن ردّها إلى أسباب نفسيّة، ففي علاقة روسو بالكتابة، لم يكن محكوماً بحاجاته ورغباته؛ بل بتقليد يسيطر على الفكر الغربي كله، وهو مفهوم السلبيّة (اللاوجود) بوصفه غياباً، ومن ثَمَّ إمكان تملّك أو إعادة تملّك الوجود (بصورة حقيقية أو مصداقية أو طبيعية... إلخ) بوصفه حضوراً. وهذا الافتراض الوجودي يشترط ويعتمد أيضاً على مفهوم معين للغة يفضّل اللغة الشفاهية أو الصوت على اللغة المكتوبة أو الكتابة، من خلال مفهومي الحضور والمسافة: حضور الذات البديهي المباشر أمام صوتها الخاص، في مقابل المسافة التأملية التي تفصل الذات عن الكلمة المكتوبة. روسو، إذاً، حلقة في سلسلة تختتم الحقبة التاريخية للميتافيزيقا الغربية، لذلك لايتميز موقفه من اللغة بخصوصية نفسية؛ بل يمثل مقدمة فلسفية جذرية ونموذجية في هذا الفكر.

ويتناول دريدا روسو جذرياً بوصفه مفكراً، ولا يستبعد أياً من تعبيراته، فإذا تعرّض روسو لتهمة، أو بدا أنه تعرض لها، فذلك لأنّ كامل الفلسفة الغربية تتسم بإمكان اتهام ذاتها من خلال أنطولوجيا الحضور، ويكفي هذا لاستبعاد أية فكرة عن التفوّق من جانب دريدا، في الأقل بالمعنى الشخصي للكلمة. إنّ تأكيد روسو أسبقية الصوت على الكلمة المكتوبة، وتمسكه بأسطورة البراءة الأصلية، وتفضيله الحضور المباشر على التأمل، كلّ هذه الحقائق تمكِّن دريدا من أن يستمدها بصورة مشروعة من تراث طويل لمؤوّلي روسو[1].

يقوم دي مان بتفكيك خطاب دريدا حول روسو، متوصلاً إلى أنّ مصطلحاته، التي استعملها في تفكيك قضية الحضور الصوتي عند روسو، وعلاقتها بالمعنى الضمني، لم تستطع أن تتقدّم خطوة إلى الأمام في إضاءة هذا الموضوع؛ لأن بناء نص روسو من خلال نظام الحضور- الغياب يترك النظام الإدراكي للمعرفة المقصودة في مقابل المعرفة السلبية بلا حلّ، ويقسمه بينهما بالتساوي، فجهاز دريدا الاصطلاحي المستعمل في نقده لروسو، بما يشوبه من ارتباك، لا يفلح في تجاوز تناقضاته، إن لم يستترْ بها، الأمر الذي أدى إلى أنّ دريدا، في نظرته إلى الكتابة، يماثل روسو في مفهومه عن الطبيعة المجازية للغة الانفعال، فكلاهما يقول الشيء ذاته. ويعزو دي مان ذلك الخطأ، الذي وقع فيه دريدا، إلى واحد من سببين: إمّا إساءة قراءة روسو فعلاً، لأنه قاربه عبر مؤوّليه، الأمر الذي يعني أن تلك القراءة كانت تنصبّ على أولئك المؤوّلين أكثر مما تتجه إلى روسو، وإما لأنه وقع في إساءة قراءة من نوع آخر، هي إساءة قراءة متعمّدة غايتها بيان بلاغته هو[2].

(1) دي مان، بول، العمى والبصيرة، ترجمة سعيد الغانمي، المجمع الثقافي، أبو ظبي، 1995م، ص186.

(2) المرجع نفسه، ص215.

فيما يخص دي سوسير يعتقد دريدا بأنّه جارى أفلاطون وروسو في فهمه للكتابة وفي الحكم عليها، فقد عَدّها قاصرةً ومشتقة، فاللغة والكتابة هما نسقان لعلامات متباينة، والمبرر الوحيد لوجود الثانية هو تمثيل الأولى[1]. والحقيقة أنّ دي سوسير يذهب فعلاً إلى التمييز بين نظامين متباينين من أنظمة الدلائل وهما اللغة والكتابة، «وأنه لا مبرر لوجود الكتابة سوى تمثيل اللغة؛ ذلك أنّ موضوع الألسنية لا يتحدّد في كونه نتيجة الجمع بين صورة الكلمة مكتوبة وصورتها منطوقة؛ بل ينحصر هذا الموضوع في الكلمة المنطوقة فقط؛ لأنّ الكلمة المكتوبة ما هي إلا صورة الكلمة المنطوقة، تمتزج وإياها امتزاجاً عميقاً ينتهي بها إلى اغتصاب الدور الأساسي، حتى أنّ الأمر يؤول بالناس إلى أن يعيروا صورة الدليل الصوتي في الخط أهمية تساوي، بل تفوق، أهمية الدليل نفسه. ومثلهم في ذلك كمثل المرء يريد معرفة أحد الأشخاص فيتصوّر أن أفضل طريقة هي أن ينظر إلى صورته الفوتوغرافية بدل النظر إلى وجهه»[2]. وينتهي إلى تثبيت النتيجة الآتية: «إنّ الكتابة تقيم بيننا وبين اللغة حجاباً يمنعنا من رؤيتها كما هي، وذلك أنّ الكتابة ليست ثوباً عادياً تلبسه اللغة بل قناع/ خدّاع تتنكّر فيه»[3].

تبدو حالة دي سوسير قريبة الشبه من حالة روسو في بعض الوجوه، فكما أنّ دريدا عثر في خطاب روسو على تأصيل لفكرته بصدد الكتابة البدئية، وعلى ممارسة متمركزة حول الكلام، فإنّه في حالة دي سوسير يجد شيئاً يمكن الإفادة منه على مستويين، فمن جهة أولى وجد دريدا في دي سوسير ناقداً قوياً لميتافيزيقا الحضور، التي عبرت عن نفسها من خلال قضية التمركز حول العقل، ولكنّه، من جهة ثانية، وجد أن دي سوسير يؤكّد هذه

---

(1) كوفمان (سارة) ولابورت (روجي)، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، ص19.

(2) دي سوسير، فردينان، دروس في الألسنية العامة، تعريب صالح القرمادي، محمد الشاوش، محمد عجينة، الدار العربية للكتاب، طرابلس، 1995م، ص49.

(3) المرجع نفسه، ص56.

النزعة في خطابه؛ بل إنّه يرتب رؤيته ضمن أطرها العامة. فدي سوسير (فيما يخص الوجه الأول) يعرّف اللغة بأنّها نظام رمزي، والأصوات لا تُعدّ لغة إلا إذا نقلت الأفكار أو عبّرت عنها، ومعنى هذا أنّ المسألة الجوهرية عنده هي طبيعية الرمز اللغوي، ما الذي يعطي الرمز هويته؟

يبرهن دي سوسير أنّ الرموز تعسفية العُرف، فالرمز لا تحدّده صفة جوهرية فيه؛ بل الاختلافات التي تميِّزه من سواه من الرموز، وعلى هذا الرمز وحدة علائقية خالصة، واللغة ليس فيها صفات قائمة بذاتها؛ بل اختلافات فقط، وهذا مبدأ يختلف تمام الاختلاف عن التصوّر الذي تقول به الميتافيزيقا سواء في أمر التمركز حول العقل أم الحضور؛ لأنّه ليس ثمّة من كلمات في النظام لها حضور بسيط مكتمل، بسبب أنّ الاختلافات لا يمكن أن تكون حاضرة، كما أنّ ظهور الهوية يتحدّد من خلال الغياب وليس الحضور، وهذا يعني أنّ الهوية هي حجر الزاوية في أيّة ميتافيزيقا خالصة. لكنّ فكرة دي سوسير هذه، كما يستنتج دريدا، هي (وهذا ما يخص الوجه الثاني) في الوقت نفسه، تأكيد قوي لنزعة التمركز حول العقل، ويتجلّى ذلك من معالجة دي سوسير لموضوع الكتابة التي يعطيها مكانة ثانوية بالمقارنة مع الكلام، ويجعلها تستمد هذه المكانة من غيرها، فهدف التحليل اللغوي عنده ليس الأشكال المكتوبة والمنطوقة من الكلمات؛ بل الأشكال المنطوقة فقط، فما الكتابة إلا وسيلة لتمثيل الكلام، وسيلة تقنية، واسطة خارجية، ولهذا لا حاجة لأخذها في الاعتبار عند دراسة اللغة. وقد تبدو هذه واسطة غير مباشرة لتمثيل المعاني في أصوات، فالمتكلم والمستمع حاضران كلّ منهما في الآخر، وتنطلق الكلمات من المتكلِّم باعتبارها رموزاً عفوية وشفافة في التعبير عن الفكرة التي يمكن للمستمع أن يفهمها.

أمّا الكتابة فتتكون من علامات مادية منفصلة عن الفكر الذي أنتجها، وهي في العادة تؤدّي وظيفتها في غياب المتكلم أو المستمع، الكتابة بحسب التصور الموروث ليس لها القدرة المؤكدة على استكشاف أفكار الكاتب،

وهي يمكن أن تظهر غفلاً من اسم مؤلفها، أو غفلاً من أيّ علاقة أخرى، ولذا لا تبدو مجرّد وسيلة من وسائل تمثيل الكلام؛ بل تبدو تشويهاً أو تحريفاً للكلام. يظهر أنّ دي سوسير لم يخفِ انزعاجه من الخطر الذي تمارسه الكتابة بحقِّ الكلام. أشار إلى أنّ الكتابة تخفي اللغة، أو تحجبها، وأحياناً تغتصب دور الكلام، و«طغيان الكتابة» قوي ومدّمر، فهو يؤدي إلى أخطاء في التلفظ يمكن وصفها بالمرضية، وهذا يعني أنها تمارس إفساداً في الأشكال المحكية الطبيعية. الكتابة، التي يفترض أن تكون وسيلة لخدمة الكلام، تهدد بتلويث صفاء النظام الذي تخدمه[1].

توصل دريدا إلى استخلاص هذه النتائج، وتبيّن له أن الفكر الغربي عموماً أسس علاقة غير متكافئة بين الكلام والكتابة، علاقة محكومة بالعنف، ففيما يتقدّم الكلام، ويمنح شرعية مطلقة في التعبير عن الحقيقة، تُقصى الكتابة إلى الخلف، وتُعدّ نوعاً من «الترياق» الذي لا يؤتمن جانبه تماماً، وفيما أكَّد موروث الميتافيزيقا جعل الكتابة تابعة للكلام، ومكمّلة له، ذهب دريدا إلى أنّها موازية له؛ بل سابقة عليه. فالكتابة تتجاوز النطق لأنّها تتولد عن النص، وإذا أُخذ في الاعتبار واقع العلاقة الحقيقية بين الكتابة واللغة، تظهر أسبقية الأولى؛ لأنها تستوعب اللغة فتظهر بوصفها خلفية لها بدلاً من كونها إفصاحاً ثانوياً متأخراً، وطبقاً لهذه العلاقة، لا تُعدّ الكتابة وعاءً لشحن وحدات معدّة سلفاً، إنّما هي صيغة لإنتاج هذه الوحدات وابتكارها. وهنا يظهر نوعان من الكتابة: كتابة تتكئ على الـ(Logocentrism)، وهي تستخدم الكلمة بوصفها أداة صوتية أبجدية خطية، وهدفها توصيل الكلمة المنطوقة. وكتابة تعتمد على الـ (Grammatology)، وهي الكتابة التي تُعدّ بمثابة النظام الذي يؤسس العملية الأولية التي تنتج اللغة، الكتابة بهذا المعنى ضدّ النطق، وفيها تتجلى عدمية الصوت، وليس للوجود أن يتولد عندئذٍ من الكتابة، هذا

(1) ستروك، جون (=محرر)، البنيوية وما بعدها من ليفي شتراوس إلى دريدا، ص221-222.

الضرب من الكتابة هو ولوج إلى لغة «الاختلاف»، وانبثاق من الصمت، ونوع من انفجار السكون[1].

يوظّف دريدا إمكاناته لتنظيم عمل «الغراماتولوجيا - علم الكتابة» سعياً وراء منح الكتابة دوراً جديداً وخلاقاً، فهو يرى أنّ الكتابة هي أصل كلّ الأنشطة الثقافية[2]. وعلى هذا إنّ فعل الكتابة غير مرتبط بغائية قبلية، إنما هو يوقظ معنى تلك الغائية، إنه انقطاع عن وسط التاريخ التجريبي وصولاً إلى تحقيق وفاق مع الجوهر المغيّب للتجريبية والتاريخية المجردة. إنه ليس رغبة محضة، فذلك الفعل لا يتحدد بعاطفة بل بحرية وواجب. فعالية الكتابة في علاقتها بالوجود تطمح إلى أن تكون الممر الوحيد لإقصاء العاطفة، على الرغم من المخاطر المحتملة بسبب عملية الإقصاء هذه التي قد يكون لها تأثير مباشر في الإنسان. الكتابة ستكون وسيلة يحقق بها الإنسان تناهيه وغايته حين يريد الانفصال عمّا هو موجود[3]. دريدا يؤكد أنه لا يمكن الاستغناء عن الكتابة تحت أيّ ظرف؛ ذلك أنّه لا يمكن تصوّر وجود مجتمع دون كتابة.

يظهر «علم الكتابة»، الذي يدعو إليه دريدا، على خلفية من نشاط البحث اللساني-السيمائي، وهو يطمح إلى أن تحلّ «الغراماتولوجيا» محلّ «السيميولوجيا» التي طرحها دي سوسير؛ لأنّ الأخيرة تتضمّن شحنة من التمركز الموروث. فيما هو يريد من «علم الكتابة» أن يتجاوز هذه النزعة، ويتحرّر من استراتيجية الأحكام الإقصائية التي تغلغلت في السيميولوجيا، وذلك باستخدام مفهوم «الأثر» بدل مفهوم «العلامة». ومن هنا هو لا يريد أن يسبغ على «علم الكتابة» أيّة مسحة علمية موضوعية وصفية، ومع أنّ هذا

---

(1) الغذامي، عبد الله، الخطيئة والتكفير: من البنيوية إلى التشريحية، النادي الثقافي، جدة، 1985م، ص53.

(2) Christopher Norris, deconstruction: Theory and practice, p. 32.

(3) إبراهيم، عبد الله، التفكيك: الأصول والمقولات، دار عيون، الدار البيضاء، 1990م، ص79.

المفهوم سيوظف في تفكيك المفاهيم المعيارية للغة المنطق، يطمح دريدا إلى أن يوظفه في تقييد المفاهيم المعيارية للحقيقة، وفي تجريد المتيافيزيقا من وسائلها، وفي مقدمة ذلك المقولات الشائعة والموروثة عن الحقيقة الكامنة في الخطاب الفلسفي الذي يشرحها. وبما أنّ المرجع مقرّر سلفاً بالنسبة إلى الحقيقة فإنّه ينبغي أن يظهر في هذا المفهوم على أنّه اختلاف متواصل للدوال. وهنا يقدّم «علم الكتابة» أولى فروضه الجديدة وهي عدم وجود شيء قبل اللغة أو بعدها، فالمفاهيم الميتافيزيقية مثل الحقيقة والعقل إنّما هي من نتاج المجاز والاستعارة، وهذه الخلاصة توافق ما كان نيتشه قد قرّره من أن الحقيقة وهم[1]. وعلى هذا تقود الكتابة بالنسبة إلى دريدا إلى مزيد من الكتابة إلى ما لا نهاية[2].

يطمح مفهوم «علم الكتابة»، كما يُمارس في منهجية التفكيك، إلى أن ينجز مهمة استئناف النظر مجدداً في دور الكتابة طبقاً لنظرة جديدة مغايرة لما كان شائعاً من قبل؛ ذلك أنّ الميتافيزيقا الغربية طمست أهمية الكتابة، وأعادت بناء التصوّر حولها بما يجعلها غطاء للكلام المنطوق فحسب، فيما يريد دريدا لها أن تكون كياناً خاصاً ومتميزاً، فلا يمكن لها أن تظلّ حبيسة علاقة تبعيّة قرّرتها الميتافيزيقا. فهي في مفهومها الجديد لا تعيد إنتاج واقع خارج عنها، ولا تختزله، وفي ضوء هذا يمكن التعامل معها بوصفها علّة في ظهور واقع جديد إلى الوجود[3]. يعطي دريدا الكتابة الخصائص الثلاث الآتية:

1- الإشارة المكتوبة هي علامة يمكن تكرارها ليس فقط بغياب الذات التي تطلقها في سياق معيّن؛ بل أيضاً لمتلقّ معين.

---

(1) Richard Kearney, Modern Movements in European philosophy, p. 120.

(2) Jonathan Culler, on Deconstruction, p. 90.

(3) هوكز، ترنس، البنيوية وعلم الإشارة، ترجمة مجيد الماشطة، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1986م، ص138.

2- الإشارة المكتوبة يمكن أن تخترق «سياقها الواقعي»، وأن تُقرأ في سياق مختلف، بغضّ النظر عمّا نواه كاتبها منها. ويمكن لخطاب في سياق آخر أن «يطعّم» بسلسلة من الإشارات. كما هو الأمر في حالة التضمين.

3- الإشارة المكتوبة عرضة للانزواء بمعنيين: الأول أنها منفصلة عن بقية الإشارات في سلسلة معينة، والثاني أنها منفصلة عن «الإحالة الحاضرة»؛ أي أنها تشير إلى شيء لا يمكن أن يكون حاضراً فيها واقعياً[1].

بدأ مشروع دريدا النقدي ضدّ المركزية من دعوة الاختلاف؛ لأنّه وجد أنّ الفكر الغربي يقول دائماً بالمماثلة، ثمّ كشف أنّ المماثلة إنما هي من نتاج الميتافيزيقا، التي أقصت كل شيء إلا ما يتصل بالعقل، فتمركزت الرؤى والتصورات حول هذه الركيزة-المفهوم، وحينما حفر في ظروف نشأة التمركز العقلي وطبيعته، وجد أنّ هذا التمركز قد بُني على تمركز آخر، هو التمركز حول الصوت أو الكلام. وهكذا بدت هذه الظواهر متشابكة ومتداخلة، وكلّ واحدة منها تغذّي غيرها بالقوة والصلابة. وجاء طرح مفهوم «علم الكتابة» ليمتصّ شحنة التمركز من بين ثنايا تلك الظواهر، والدعوة إلى خطابٍ لا تمركز فيه يكون سبباً أو نتيجة لممارسة خالية من نزعة التمركز.



(1) سلدن، رامان، النظرية الأدبية المعاصرة، ص133.

الفصل الثاني

العقلانية الغربية ونقد التمركزات الاجتماعية

1- الإطار العام: نقد عقل الأنوار:

تبلورت، في ألمانيا، خلال النصف الأول من القرن العشرين، الأطر العامة لحركة نقدٍ فلسفي واجتماعي، وضع أسسها مجموعة من المفكرين والفلاسفة أبرزهم هوركهايمر وأدرنو، ثمّ طورها ماركوز، واستقامت، منذ منتصف القرن، بوصفها نظرية نقدية لها منظورها الخاص في الفلسفة والمجتمع، واتسع نشاطها على يدي أحد أبرز أعلامها المعاصرين وهو هابرماس، ليشمل معظم مجالات البحث الفكري والإنساني. وينتظم عمل هابرماس النقدي في كشف تناقضات العقل الغربي ومعطياته وفق خطة منهجية شبيهة بخطة دريدا في نقد ذلك العقل، ففيما يدعو دريدا إلى تفكيك نظم العقل المتمركز حول نفسه، يدعو هابرماس إلى تفكيك «العقل الأداتي»، وفيما يرى دريدا أنّ العقل المتمركز على ذاته أنتجته الميتافيزيقا الفلسفية والدينية ذات الجذر العميق في تاريخ الفكر الغربي، يرى هابرماس أن العقل الأداتي أنتجته العقلانية الذاتية حينما طورت بنية اجتماعية-صناعية جعلت من العقل أداة لإخضاع الإنسان لمفاهيم العقل التي اتخذت شكل علاقات وقوانين وأنساق ثقافية واجتماعية لا تهدف إلا إلى طمس حرية الإنسان نفسه. وفيما يدعو دريدا إلى «غراماتولوجيا = علم كتابة» يقوم بإرساء

عقلانية جديدة لا تمركز فيها؛ لأنّها تجعل من الخطاب مساحة مشبعة بالدلالات، يدعو هابرماس إلى «عقلانية نقدية» توقف طغيان العقل الأداتي (Instrumental Reason)، الذي أحال فعل العقل إلى فعل مضاد بنتائجه العامة للإنسان.

دعا هابرماس إلى عقل نقدي اتصالي (Critical Reason)، بيد أن هذه التماثلات العامة في الأهداف لا تحجب عن الأنظار الاختلافات العميقة والجذرية بين الاثنين، فرؤية دريدا المثالية تستمدّ مقوماتها من نيتشه وهوسرل وهايدغر، فيما تتحدّر رؤية هابرماس عن أصول مادية تعود إلى ماركس ولوكاش. وينصرف نقد دريدا إلى «العقل» بمعناه الفلسفي الميتافيزيقي (Logos)، فيما ينصب نقد هابرماس على «العقل» بمفهومه الإجرائي بوصفه ملكة تحليل وتفكير مباشرة (Reason). إلى ذلك يُشغَل نقد دريدا بالمفاهيم والمقولات والرؤى والتصورات التي أفرزتها الميتافيزيقا الغربية، سعياً وراء تفكيكها وإبطال أثرها في الوعي الحديث. وعلى هذا، إنّ نقده «خطابي» بالدرجة الأولى. أمّا هابرماس فإنه يُشغل بالعلاقات الاجتماعية والمؤسسات وأنظمة الحياة الحديثة: كالعمل والإنتاج والرأي العام والعنف والثقافة، الأمر الذي يعطي نقده بعداً «واقعياً». والخلاصة، التي يمكن الخلوص إليها، أنّ دريدا وهابرماس يمثلان، في الثقافة الغربية الحديثة، موقفين نقديين مختلفين في الإجراءات والخطط المنهجية والموضوعات، إلا أنهما متقاربان في الأهداف النهائية، فكلاهما يوجِّه نقداً داخلياً لمنظومة القيم التي أنتجها الفكر الذي يتمركز حول نفسه، وطوّر مفاهيمه ضمن أفق محدد من التصورات والغايات، وفاعلية النقد عندهما تأخذ دلالتها من أنّها تُعنى عند الأول بإشكاليات العقل الغربي ذاته، فيما تُعنى عند الثاني بمعطياته وتجلياته ونتائجه في الحياة الاجتماعية.

ينتظم نقد هابرماس في الإطار العام الذي استحدثته «النظرية النقدية»، التي وضعت في اعتبارها نقد العقلانية الذاتية في الفلسفة الغربية الحديثة،

ومحاولة إعطاء بُعد اجتماعي للممارسة العقلانية بعيداً عن الاختزال الذي مارسته الفلسفة من قبل. ومن أهمّ الركائز التي استندت إليها النظرية النقدية منظورها النقدي للظواهر الفكرية والاجتماعية، وذلك لا يمكن تحقيقه إلا بالانفصال الرمزي عن تلك الظواهر، ووضع مسافة تمكّن المنظور النقدي من ممارسة فعاليته، مطوراً موقفاً مختلفاً، يرتب العلاقات بين الظواهر المدروسة بمعزل عن الخضوع والسيطرة التي تمارسها تلك الظواهر. وعلى هذا إنّ أول مظاهر الاشتغال النقدي في هذه النظرية تشكّل في الأساس من خلال نقد المتون الفلسفية الكبرى في تاريخ الثقافة الغربية، وإبراز التناقضات الكامنة فيها، واستنطاق الأبعاد التي ترمي إليها. وأفضى ذلك العمل إلى العثور على بؤر تمركز حول موضوعات معينة، واستقطابات متكتّلة، تمارس نفوذاً في سياق التفكير العقلاني منذ «عصر الأنوار» إلى الآن. ولعلّ أبرز ما وقفت عليه النظرية النقدية هو نسق التأمل الذاتي الميتافيزيقي الذي يستأثر بمكانة مهمة في الفلسفة الغربية. وطرحت هدفها النقدي، وهو تصفية هذا الضرب من التفكير؛ لأنه الأساس الضمني لمفهوم الحرية الذي ما هو إلا تعبير عن التمركز الذاتي، وقاد هذا إلى نقد العقل وممارساته. باعتبار أنه أداة خاضعة لصيرورة التاريخ وتحولاته، وليس له قوة تعالٍ مطلقة ومجردة.

كلّ هذا معناه، بالنسبة إلى النظرية النقدية، أنّها أنزلت كلّ الممارسات العقلية منزلة الواقع، وأخضعتها لشروط التاريخ، وجردتها من أبعادها الميتافيزيقية، وبهذا طوّرت ضرباً من النقد المباشر لتجليات العقل في المؤسسات ونظم الحياة والإيديولوجيا والثقافة، وحينما وجدت أنّ تلك التجليات ذات طابع شمولي، وجّهت اهتمامها إلى أصول المفهوم الكلي، الذي أرسته فلسفة هيغل ووسَّعته الماركسية. والحال أنّ النقد تشعّب، فشمل البعد الذاتي للميتافيزيقا كما قال به ديكارت وغيره من العقلانيين. وهذا يكشف سعة المشروع الذي طرحته النظرية النقدية، ولاسيما أصحابها حينما ربطوا مشروعهم النقدي بإيقاع الحياة وتشعّباتها الاجتماعية والثقافية

والسياسية، لأنّ الأفكار لديهم، ولاسيما الفلسفية، لا تنفصل عن أسئلة العلوم الإنسانية، فهذه الفلسفة، بحكم كونها نقدية وتسعى إلى صياغة نظرية في المجتمع، تتفاعل مع عطاءات العلوم الاجتماعية، لكن دون التسليم بكامل نتائجها؛ لأنّ النظرية النقدية تطعن في صدقية السوسيولوجيا المسيطرة باعتبارها غير قادرة على تقديم تصوّر كليّ لا يغرق في الشروح التجريبية أو المنطقية-الاستنتاجية[1].

وبتفصيل أشمل، لا تخضع الفلسفة، عند أصحاب النظرية النقدية، لمفاهيم النسقية والهوية، ولا تنصاع للموجهات المرتبطة بهذه المقولات، ومن هنا جاء رفضهم فلسفةَ «الوعي الذاتي». ولأنّ فلسفتهم تقوم في أساسها على هدم النسق، فقد عملوا على تفجير الأنساق الفلسفية عند كانط وهيغل وغيرهما. وعموماً إنهم لا يسعون إلى الاحتماء بسلطة؛ لأن السلطة تنزع عن الفكر حريته، وتتحايل على النقد لكي تقصيه، ولا يريدون التصالح مع الواقع؛ لأن النزعة الوضعية المحميّة بكلّ أشكال السلطة تتخذ من الواقع منطلقها ومرماها. وبما أنّ الفلسفة لديهم تفكير بالسلب الذي يخلق المغايرة والاختلاف، تستمد شرعيتها من راهنية السؤال، ومن فشل الجدل في شكلية الهيغلي والماركسي، وهي فلسفة تستفيد من كثير من العلوم الإنسانية لصياغة نص متعدد وجمعي، يسعى إلى التحرر في كلّ شيء، اعتماداً على عقل نقدي لا يكفّ عن مراجعة مكوناته ونقد عقلانيته وأشكال حداثته[2].

قدّمت النظرية النقدية تحليلاً نقدياً للفلسفة الوضعية، وعدّتها فلسفة علم قاصرة ومضللة، وعاجزة عن فهم الحياة الاجتماعية، وفلسفةً متواطئة مع السلطات التي تمارس قهراً للإنسان باعتبار أنها فلسفة الاتجاهات السياسية المحافظة، وأخيراً عدت الوضعيّة عنصراً مساعداً في خلق أشكال جديدة من

(1) أفاية، محمد نور الدين، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة: نموذج هابرماس، دار إفريقيا للنشر، الدار البيضاء، 1991م، ص23.

(2) المرجع نفسه، ص26.

التسلّط يمكن تسميته بـ «التسلّط التكنوقراطي». فالمفهوم الجديد للسلطة لم يعد ممارسة محتكرة من طبقة معينة، إنّما هو تسلّط يتمّ من خلال قوة لا شخصية هي «التكنولوجيا»[1].

شمل النقد الاتجاهات العقلانية والتجريبية، ومن وراء ذلك الفلسفات المثالية والمادية. وفي الوقت الذي أكّدت فيه النظرية النقدية نزعتها النقدية دون مواربة لكلّ تجليات العقل الذاتية التي أسرت الموضوع في قبضة الذات سعياً وراء ذات مطلقة، كما هو الأمر في فلسفة هيغل، عَدّت العقل نفسه حجتها النقدية، ولكن طبقاً لتصوّر مغاير لما أفضت إليه العقلانية الذاتية. وهنا انطلق النقديون في مسألة العقل والعقلانية من ملاحظة أساسية هي: أنّ فلسفة الأنوار، التي كان هدفها تحرير الإنسان، انقلبت إلى ضدّ ذلك تماماً؛ إذ كرّست العبودية القديمة للإنسان؛ فإذا كان تابعاً للطبيعة من قبل، فإنّه أصبح تابعاً للمجتمع. وعليه استمرّت علاقات التبعية المبنية على الخضوع والتفاوت وإقصاء الحرية. وعلى وجه التحديد، أفضت فلسفة الأنوار إلى ما يصطلح عليه هوركهايمر بـ «اختفاء العقل»؛ فالاستبدال في نمط الخضوع والتبعية لا يؤدي إلى اختفاء علاقة التبعية، ومن ناحية معرفية، إن الخضوع لمجتمع نمطي في حاجاته وتفكيره، بوصفه سلطة تمارس هيمنتها على الأفراد، لا يختلف عن خضوع الفرد في القديم للطبيعة أو لظواهر معينة فيها. وما تريد النظرية النقدية إبرازه هنا وتأكيده أنّ فعل العقل الأنواري لم يأخذ بحسبانه نقد ذاته بهدف تطوير مناخ فكري لا ينتج قوى جديدة تمارس قهراً على الإنسان، باعتبار أنّه جاء لنقض هذه الفكرة، لكنّ واقع الحال أنّ هذا العقل أثمر، في غضون قرن واحد، مؤسسة اجتماعية مندمجة في نظم قاهرة، فالعقل سوغ للسلطة، بامتلاكها المعرفة، أن تفرض قوتها على الإنسان.

---

(1) حسن، حسن محمد، النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز، دار التنوير، بيروت، 1993م، ص114.

ولمّا كان كلّ من العقل والسلطة والنظام والواقع قد اندمجوا في وحدة كلية لمحاصرة الفرد والجماعة، فإنّ هذا التحالف عبّر عن نفسه في نسقين فلسفيّين يختلفان في الأسلوب، لكنهما يلتقيان في الهدف، وهما: الوضعية والهيغلية، وكلاهما يعبر بشكل «بليد» ومشوّه عن العقل؛ الأول فيما يسمى «العقل الأداتي» للعلم والتقنية، والثاني فيما يسمّى «العقل الموضوعي» للعقلانية. وأدّى ذلك إلى أن الإنسان الغربي، بسبب التطور الأعمى للعقل الأنواري، فقد هويته، وأصبحت اللغة قادرة فقط على أن تؤدي دور الأداة لتكريس الأمر الواقع، بدل فعلها النافي، الأمر الذي أدى إلى فقدان ذلك البُعد «الداخلي» للفكر الذي يسعف في الاعتراض. وضياع هذا البعد، الذي من خلاله كان الفكر النقدي يعثر على قوته، يشكّل، في حقيقة الأمر، المقابل الإيديولوجي للعملية المادية التي بوساطتها يقوم المجتمع الصناعي بإسكات وتحجيم الاعتراضات والاختلافات؛ لأن التقدم التقني يعمل على إخضاع العقل لوقائع الحياة والاكتفاء بإعادة إنتاجها[1].

ربطت النظرية النقدية بين العقل وتجلياته وبين النظم الشمولية التي أنتجها، سواء أكانت نظماً سياسية أم اجتماعية أو أخلاقية أو ثقافية. والمعروف أن الفكر الغربي يعتز بـ «عصر الأنوار»؛ لأن العقل مارس، لأول مرة، سلطته في معزل عن السلطات الميثولوجية والدينية. ولا يخفى أن هذا العقل عكف على نقد الواقع والفكر معاً، ولاسيما أنه سعى إلى تنقية الفكر من شوائب الانغلاق العقائدي بمظاهره الفكرية والدينية، وهو العقل الذي منح الإنسان قيمة على حساب الطبيعة، والفرد على حساب المجموع، وكان الوسيلة التي نشّطت البحث العلمي في الطبيعة وعلوم الإنسان. وعلى العموم، يَعُدّ الفكر الغربي «العقلَ الأنواريَّ» مأثرةً في تاريخ الفكر الإنساني عامة. وفلاسفة النظرية النقدية لا ينكرون كلّ هذا، إنما يسجلون اعتراضاً جوهرياً،

(1) أفاية، محمد نور الدين، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة: نموذج هابرماس، ص30، 32، 33.

وهو أنّ هذا العقل، الذي مارس نقداً عنيفاً وجذرياً ضد بعض الأفكار والتقاليد الموروثة، لم يجرؤ على نقد ذاته. فقد وضع نفسه في منأى عن الممارسة النقدية، التي هي نوع من مراجعة الفروض وتقويم النتائج، فاعتكف يقرُّ بكلّ ما اقترح، ويبرهن على صواب كل نتيجة يصل إليها. ولما كان العقل في عصر الأنوار قد اتخذ لنفسه مظهرين، أولهما مظهر عقلاني خالص ذو نزعة ذاتية تأملية تبدأ بديكارت وتمر بـ «كانط» وتنتهي بهيغل، وثانيهما مظهر تجريبي مادي يبدأ بإنجازات علماء العصر الحديث مثل كوبرنيكوس، وغاليليو، وكبلر، ونيوتن، ويأخذ مظهره الفلسفي على يد لوك، وهيوم، وينتهي بماركس. فإنّ الهيغلية والماركسية هما أبرز تجليات ذلك العقل.

والحقيقة أنّ هاتين الفلسفتين أنتجتا نظماً شمولية وكلية؛ فقد هُدرت قيمة الفرد فيهما من أجل المجموع، ففي الدولة الهيغلية، التي هي نوع من «حضور الله في العالم»، ليس ثمة قيمة حقيقية للفرد، إلا باعتباره كائناً ولائياً وامتثالياً، فالدولة سلطة مطلقة في شمولها، لا يشكل الأفراد فيها إلا نسيجاً غامضاً مرهوناً بقوتها وشمولها وصحتها المطلقة؛ لأنها آخر تجليات العقل في نشاطه العنيد لتحقيق الفكرة الشاملة. إنّ ما يهم في دولة «هيغل» ليس الفرد-الإنسان؛ بل الكائن المنصاع لشروط الدولة، والمُمتثل لفعلها المقدس في الأرض.

أما في الفلسفة الماركسية فإن الشمول والكلية اتخذا طابعاً راديكالياً، فبدل الخضوع لفكرةٍ أخذت شكل الدولة، كما هو الأمر مع هيغل، فإنّ الخضوع يتمّ لطبقة جعلها مسار التاريخ الماركسي الوارثة الأخيرة لجملة صراع الإنسان منذ خُلق إلى أن حقّق ذاته في آخر مراحل الصراع الاجتماعي. قيمة الفرد-الإنسان تنحسر هنا أيضاً؛ لأن آلة المجموع هي المعيار الذي ينبغي أن يكون العنصر الحاسم في إعطاء قيمة للفرد. وعلى أية حال، ترى النظرية النقدية أن النظم الشمولية، سواء اتصلت جوهرياً بالهيغلية أم بالماركسية، رهنت قيمة الإنسان بممارسات جماعية غير واعية، أصبح فيها

الإنسان جزءاً بالغ الضآلة في آلة هائلة تمارس سلطاتها بقوة وتهيمن على كلّ شيء. وبهذا أحالت نتائج عصر الأنوار وعقله إلى قوّة مضادة للإنسان نفسه.

2- الأصول النقدية والموجِّهات: المرجعيَّات الماركسية:

2-1- ماركس ونظرية التشيّؤ:

في الوقت الذي طرحت فيه النظرية النقدية مساءلة جدية بصدد المفهوم الشمولي للمجتمع، كما تجلّى في التطبيق الواقعي للماركسية، جعلت من النقد الماركسي لبنية الاقتصاد الرأسمالي وآثاره الاجتماعية أحد أهم الأصول التي انطلقت منها كمرجعية لتحليل الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية في المجتمع الغربي المعاصر. وتحديداً كان مفهوم ماركس حول تشيؤ العمل المدخل الأكثر أهمية بالنسبة إلى أصحاب النظرية النقدية. ومع أنّ ماركوز يرجع بذور «التشيؤ» إلى هيغل، باعتبار أنّه أشار إلى أنّ العلاقات بين الأفراد في المجتمع الحديث يغلب عليها طابع العلاقة بين أشياء، وأنّ قيمة الفرد مرهونة بملكيته، وأفعاله الإنسانية في مجالات الفن والعلم والدين تخضع، في نهاية المطاف، إلى عملية بيع وشراء[1]، فإنّ ماركس شخَّص هذه الظاهرة من خلال دراسته الاقتصادَ السياسي التقليدي؛ إذ أكد مقدرة العمل المتشيّئ على أن يحوّل نفسه، في إطار الإنتاج الرأسمالي، إلى رأسمال؛ أي أن يحول وسائل الإنتاج إلى وسائل سيطرة على العمل الحي واستغلاله، هذه المقدرة تظهر كشيء متوائم مع هذه الوسائل تماماً كشيء لا ينفصل عنها، ومن ثَمَّ خاصية تنتمي إليها كأشياء، كقيم - استعمالية، كوسائل إنتاج.

وعليه تبدو هذه الأشياء، باطناً، بمثابة رأسمال، ومن ثَمّ رأسمال يعبر عن علاقة إنتاج محددة، علاقة اجتماعية محددة يقوم مالكو شروط الإنتاج، في إطارها، بمعاملة قدرة العمل الحي على أنّها شيء، تماماً مثلما أنّ القيمة

(1) ماركوز، هربرت، العقل والثورة، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1979م، ص187.

ظهرت وكأنّها صفة لشيء، وبالتحديد الاقتصادي للشيء كسلعة ظهر على أنّه مظهرٌ صفتُه الشيئية، مثلما أنّ الشكل الاجتماعي المُسبغ على العمل على هيئة نقود عرّض نفسه للأنظار بوصفه خصائص شيء. ويضيف ماركس أنّ الوظائف التي يتولاها الرأسمالي ليست سوى وظائف الرأسمالي (أي الإنماء الذاتي للقيمة بامتصاص العمل الحي) منفّذة بصورة واعية وإرادية. إنّ الرأسمالي ينشط كرأسمال في إهاب شخص، ذلك العمل بالنسبة إليه هو محض مجهود وعذاب، في حين أنّ العمل يعود إلى الرأسمالي بوصفه جوهراً يخلق الثروة ويزيدها؛ بل هو في الواقع عنصر من الرأسمال، مندمج به في عملية الإنتاج، بوصفه المكوّن الحي، المتغيّر منه، سيطرة الرأسمالي على العامل هي سيطرة الأشياء على الإنسان، سيطرة العمل الميت على العمل الحي، سيطرة المنتوج على المنتج. إنّ السلع التي تصبح وسائل للسيطرة على العامل (محض أدوات لسيطرة رأس المال نفسه) هي محض نتائج لعملية الإنتاج، فهي منتجات هذه العملية[1].

ويتقصّى ماركس هذه الظاهرة رابطاً إياها بطبيعة العمل نفسه، باعتبار أنّ للعمل وجهين: عمل ملموس ماثل في القيم - الاستعمالية للسلعة، وعمل ضروري اجتماعياً كما يحتسب في القيمة - التبادلية. وهذان الوجهان المزدوجان للعمل يؤديان إلى نتيجتين؛ ففي الحالة الأولى يتوقّف كلّ شيء على خصوصية القيم - الاستعمالية، طبيعتها الخاصة، فهذا هو ما يمنح القيم - الاستعمالية عملاً كهذا يخلق لها طابعها المتميز، ويجعلها قيماً - استعمالية مميزة من غيرها، يجعلها هذا الصنف المحدد. وفي الحالة الثانية يتمّ إغفال كلّي لمنفعتها الخاصة، وطبيعتها الخاصة ونمط وجودها؛ لأنّ مثل هذا العمل يُعدّ فقط من ناحية أهميّته عاملاً خالقاً للقيمة والسلعة كشكل

(1) ماركس، كارل، نتائج عملية الإنتاج المباشر «الجزء المجهول من رأس المال»، ترجمة فالح عبد الجبار، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، 1989م، ص86.

موضوعي له. وبهذه الصفة هو عمل غير متمايز، عمل عام، ضروري اجتماعياً، لا مبالٍ تماماً بأيّ محتوى خاص. ولهذا السبب بالذات، يُحدّد، حتى في أكثر أشكاله استقلالاً، كالنقود أو السعر كما في حالة السلعة؛ يُحدد بطريقة مشتركة مع سائر السلع، ولا يتميّز من غيره إلا كمياً. في مظهره الأول يتجلى العمل، إذاً، بهيئة قيمة - استعمالية معينة للسلعة، وجودها المعيّن كشيء، وفي مظهره الثاني يتجلى بهيئة نقود، إما كنقود بالمعنى الحقيقي وإما كمجرد حساب لسعر السلعة.

في الحالة الأولى، نحن معنيّون حصراً بنوعية العمل (كما يقول ماركس)، وفي الثانية بكمية العمل. في الحالة الأولى يجري التعبير عن مختلف أنماط العمل الملموس في تقسيم العمل. أما في الثانية فلا نجد سوى تعبير بلغة النقود لا تمايز فيه. هذا التمايز يواجهنا، داخل عملية الإنتاج مواجهةً فعّالة، فلا نعود نحن من نضعه؛ بل نراه ينخلق في عملية الإنتاج ذاتها. إنّ التمايز بين العمل المتشيّئ والعمل الحي يتجلّى في عملية العمل الفعلية. ويضع ماركس تمايزاً شفافاً بين هذين النوعين من العمل، فالأول متشيئ أصلاً في قيم استعمالية، أمّا الثاني فهو في مجرى عملية التشيّؤ على هذا النحو. الأول في الماضي والثاني في الحاضر، الأول ميت والثاني حي، الأول متشيّئ في الماضي والثاني متشيئ في الحاضر، وعلى هذا لا يعدو الأمر، في الاقتصاد الرأسمالي، أن يكون إلا مبادلة عمل متشيئ لقاء عمل حي، مبادلة عمل متشيئ أقل لقاء عمل حي أكثر[1].

يتعمق ماركس في تحليل ظاهرة التشيّؤ وأبعادها ونتائجها في سياق نظام العمل في الاقتصاد الرأسمالي. ولعل أبرز ما يُصار التركيز عليه هو ربط قيمة العمل كشيء بالإنسان العامل. ونتائج ذلك في ظهور سلطة جديدة تمارس فعلها على الإنسان نفسه، فالإنسان، بحسب ماركس، لا يستطيع أن يعيش

(1) المصدر نفسه، ص95، 111.

إلا بأن ينتج وسائل معيشته الخاصة، ولا يمكن له أن ينتجها إلا إذا كان يمتلك وسائل الإنتاج؛ أي الشروط المادية للعمل. العامل المتجرد من وسائل الإنتاج محروم من وسائل المعيشة أصلاً، مثلما أن الإنسان المحروم من وسائل المعيشة ليس في وضع يؤهله لخلق وسائل إنتاج، وهكذا، حتى في العملية الأولى إنّ ما يسم النقود والسلع بميسم رأسمال، منذ البداية، حتى قبل أن يتم تحويلها فعلياً إلى رأسمال، ليس طبيعتها النقدية، ولا طبيعتها السلعية، ولا القيمة - الاستعمالية المادية لهذه السلع كوسائل إنتاج أو وسائل معيشة، بل الظرف الذي يجعل هذه النقود وهذه السلعة، وسائل الإنتاج هذه، ووسائل المعيشة هذه، تواجه قدرة العمل المحرومة من كلّ ثروة مادية، كقوى ذاتية مستقلة، مجسّدة كأشخاص في إهاب مالكيها. الشروط الموضوعية الضرورية لتحقيق العمل مغرَّبة عن العامل، وتتجلى أصناماً حُبيت بإرادة وروح من عندها. باختصار، تظهر السلع كشارٍ للأشخاص، فشاري قدرة - العمل ليس سوى تجسيد في صورة شخص للعمل المتشيئ، الذي يكرّس جزءاً من نفسه إلى العامل في شكل وسائل معيشة كيما يلحق قدرة - العمل الحي لصالح الجزء المتبقي منه، ويُبقي نفسه سليماً؛ بل حتى أن ينمو متجاوزاً حجمه الأصلي بفضل هذا الإلحاق، ليس العامل هو مَنْ يشتري وسائل الإنتاج والمعيشة؛ بل وسائل المعيشة هي مَنْ يشتري العامل بغية دمجه في وسائل الإنتاج[1].

قام ماركس بوساطة مفهوم «التشيّؤ» بنقد الاقتصاد الرأسمالي؛ لأن الهدف الأخير من العلاقات الإنتاجية فيه ليس إلا البقاء على نمط إنساني متكافئ من العلاقات بين الأفراد، بل العمل على هزّ أركان تلك العلاقة. فالسلعة تتخلى عن أن تظل تعبيراً عن فعل إنساني بُذل لسدٍّ حاجة اجتماعية، إنما أخذت قيمتها في ذلك الاقتصاد ليس من استعمالها، بل مما بُذل فيها

(1) المصدر نفسه، ص104-105.

من وقت، بمعنى أنّ معدل زمن إنتاج السلع أصبح هو المعيار لتقدير قيمتها، وليس عملية استعمالها، وما إن يتراكم إنتاج السلع طبقاً لهذا التصور والغاية حتى يصبح التبادل السلعي تبادل جهود أخذت طابع أشياء. وعلى هذا لا يبقى الجهد الإنساني مشروطاً ببعده الأخلاقي والإنساني، إنما يتشكّل بصورة سلعة تمارس بدورها سلطة على المنتجين أنفسهم؛ لأنها انقطعت أن تكون في هذه المرحلة جهداً بشرياً فحالتها الجديدة إنما هي أشياء كانت من قبل جهداً، وبما أن قيمة الإنسان هي عمله، فإنّ تحويل عمله إلى شيء معناه في التحليل الأخير تحويله ذاته إلى شيء قابل للتداول كسلعة بعد أن سبقه جهده في التشكّل بصورة سلعة. وماركس، الذي يرى أن رأس المال هو نتيجة العمل الإنساني، يقرّر أنه يصبح (في الاقتصاد الرأسمالي، بسبب فصل العامل عن وسائل عمله، وما يترتب على ذلك من تمييز المجتمع إلى طبقتين) هو المتحكّم في الإنسان وفي العامل وفي رأس المال النقدي على السواء؛ حيث يعود منطق «رأس المال» قانون المجتمع المتعالي عليه، والمتحكّم فيه، مع أنّه من خلق وإبداع الإنسان، وبما أنّ العمل الإنساني ينحلّ في صورة شيء هو رأس المال النقدي والصناعي، كذلك الإنسان والعلاقات الإنسانية؛ بل الشعور والأحاسيس، كلّ ذلك يصطبغ بصبغة الشيء المادي المتحجّر، ويعمُّ هذا التشيّؤ (=ظهور العلاقات والعواطف والأفكار في صورة أشياء مادية) كلَّ المجتمع من قاعدته المادية إلى أعلى تعابيره الفنية، حتى الأدب والموسيقا والرسم تصوّر الإنسان وعواطف الإنسان في صورة أشياء صلبة[1].

أثارت تحليلات ماركس انتباه لوكاش، فخصّها بدراسة مطولة في كتابه (**التاريخ والوعي الطبقي**)، وتقصّى أبعادها في الفلسفة الحديثة ونُظم الاقتصاد الرأسمالي. وجاءت خلاصاته مطابقة لتوصلات ماركس. فالرأسمالية

(1) العروي، عبد الله، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ص210.

كما يرى أوّل من أنتج بنية اقتصادية موحدة لكل المجتمع، بنية وعي موحدة لمجمل المجتمع، وهذه البنية يُعبّر عنها في أنّ مشكلات الوعي النسبية للعمل المأجور تتكرر في الطبقة السائدة، مصفَّاة ومصهورة، على أنّها، بسبب ذلك أيضاً، مضخمة، وأنّ الاختصاصي الماهر البائع لخاصياته الروحية المموضعة والمشيّأة، لا يصبح مشاهداً تجاه الصيرورة التاريخية فحسب، بل يأخذ أيضاً موقفاً تأملياً تجاه سير طاقاته الخاصة المشيّأة. ويضرب لوكاش مثلاً في العمل الصحفي، حيث الذاتية نفسها والمعرفة والمزاج وخاصية التعبير تصبح آلية مجردة مستقلة عن شخصية «المالك»، وعن الجوهر المادي والمحسوس للمواضيع المعالجة، تتحرّك بحسب قوانين خاصة. إن غياب الاقتناع للصحفيين والخفض من شأن تجاربهم وقناعاتهم الشخصية لا يمكن أن يُفهم إلا كأرفع نقطة للتشيّؤ الرأسمالي[1].

يُعدُّ الاقتصاد البرجوازي في القرن التاسع عشر المرجعية التي زوّدت ماركس بتحليلاته الخاصة بظاهرة التشيّؤ. وإذا صحت تلك التحليلات، فإنّ أثرها في المجتمع الغربي في القرن العشرين سيكون كبيراً، وذلك ما لاحظه أصحاب النظرية النقدية، فبسبب زيادة الإنتاج، وثبات المؤسسات الاقتصادية، والتوسع الاقتصادي القائم على فكرة الربح، وإمكانات الاستثمار والإنتاج والتسويق والتبادل، أصبحت السلعة، بوصفها عملاً، أحد أهم العناصر المتحكمة في الفرد الذي ينتجها والذي يستهلكها. فلا غرابة في أن تظهر المجتمعات الاستهلاكية، وتتضاعف نسبة الحاجات، ويندرج كثير من القطاعات الصناعية في حلقة لا نهائية من الإنتاج، وخلق رغبات لاستهلاك ذلك الإنتاج، ثمّ إشباع تلك الحاجات، وإعطاء قيمة للعمل بخضوعه لهذه القاعدة الجديدة: إشباع الحاجات؛ إذ لم يعد ثمّة معيار لتحديد معنى الحاجة على وجه الدقة. وإزاء إنتاج واسع يتجه إلى هذا

(1) لوكاش، جورج، التاريخ والوعي الطبقي، ترجمة حنا الشاعر، دار الأندلس، بيروت، ص92.

الهدف الغامض، تؤدي الدعاية دوراً كبيراً في استحداث حاجات بناءً على رغبات استهلاكية. وهنا يحصل خلط كبير في القيم الحقيقية للسلع، بسبب غياب تحديد دقيق لمفهوم الحاجة، فكلّ ما ينتج يكتسب، إذاً، معنى السلعة التي هي في الأصل جهد إنساني، فتعوّم السلع والرغبات في علاقة إنتاج-استهلاك، دون مراعاة عقلية لقيم الإنتاج من ناحية إنسانية، ولا تحديد لدوافع الاستهلاك استناداً إلى حاجات حقيقية.

ومن الطبيعي أنّ كلّ هذا سيؤدي إلى ظهور علاقات جديدة بين السلعة ومستهلكها، علاقة لا تخضع لشرعية معينة؛ لأنّ مقومات الشرعية، سواء تلك المتصلة بغاية الإنتاج أم بهدف الاستهلاك، غير واضحة، إن لم تكن غائبة في معظم الأحيان، وكلّما اطّرد تطور الإنتاج ازدادت العلاقة التباساً بين هذين المكونين، الأمر الذي يؤدي إلى ظهور «وعي استهلاكي» سلبي، لا يُعنى أبداً بالإنتاج كفعل إنساني، إنما يُعنى به كسلعة، كشيء يشبع رغبة حتى ولو لم تكن مشروعة. تصبح الأشياء هي العنصر الفاعل في تحديد علاقات الأفراد؛ لأنّ الأفراد في جانب كبير منهم أصبحوا أشياء، فتداخلت المفاهيم بعضها في بعض، الأمر الذي يؤدي إلى طمس قيمة الإنسان الحقيقية.

2-2- ماركوز: إنسان البعد الواحد:

تمثّل ماركوز الاستكشافات النقديّة التي قام بها هوركهايمر، ومن بعده وبدرجة أقل أدرنو، فالأخير كان كرّس جهوده في معظمها لدراسة الفكر، فيما اتجه جانب من اهتمام هوركهايمر إلى نقد الواقع. وفي وقت مبكّر كان قد أكّد أنّ أمر السلطة وتأثيرها في الوسط الاجتماعي ينبغي أن يُعالج من منظور نقدي؛ ذلك أنّ سيطرة المجتمع الحديث لم تعد قاصرة على الطبيعة، إنما جاوزت ذلك إلى «سيطرة بعض الناس على أناس آخرين»[1]. وكان

(1) هوركهايمر، ماكس، بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية، ترجمة محمد علي اليوسفي، دار التنوير، بيروت، 1981م، ص13.

حاول أن يعالج موضوعاته من منظور ماركسي، مستفيداً من الاهتمام الذي بعثه لوكاش حول الماركسية. أما أدرنو فشغل بنقد هيغل باعتبار أنّه دشّن القول بالشمولية، وقد استأثر باهتمامه نقد الفكرة الشاملة المطلقة، ملاحظاً برؤية نقدية تتّجه إلى صلب المنظومة الهيغلية وتجلياتها الواقعية. إنّ تسلسل المقولات الجدلية في فلسفة هيغل يطابق التسلسل التراتبي (Hierarchy) الاجتماعي-السياسي. إنّه نظام تراتب يقوم على مبدأ السيطرة والخضوع، ويرى أدرنو أنّ التسلسل القائم بذاته من المفاهيم ضمن دائرة مغلقة يحول دون نفاذ الفرد إلى ما وراء حدود عالم معين، كما يحول دون إدراكه عدم كمال هذا العالم، وهو ما يؤسس من ثم حدود القمع الاجتماعي[1].

ودولة هيغل دولة تراتبية تماثل في بنيتها فلسفته، فهي، في نهاية المطاف، تخلق أفراداً منصاعين للمجتمع، الذي هو كتلة غامضة تمارس سلطتها بحقّ الأفراد. جذب كلّ هذا اهتمام ماركوز، فراح يعالج التركيب الداخلي للمجتمع الغربي مفسراً الأسباب التي تقف وراء ظهور أنماط متداخلة من السلطات فيه، أدّت به إلى نوع من الانغلاق، وسيادة بُعدٍ واحد فيه سواء في علاقاته أم في تعبيراته الفكرية والفنية.

ذهب ماركوز إلى أنّ المجتمع الغربي المعاصر نظّم حياته على فكرة التهديد الخارجي، وهذه الفكرة يلزمها الاستعداد المتواصل، فثمّة خطر قائم، وتحديات لا بدّ من أخذها في الاعتبار، وما دام شبح التهديد حاضراً، فإنّ أيّ إنتاج لوسائل التدمير يصبح مسوَّغاً، وحينما يعالج ماركوز الصلة بين أسباب الخطر وتنظيم المجتمع، فإنه يتوصل إلى أن المجتمع الغربي لا يخسر شيئاً من ازدهاره وغناه حينما يقدّم أمر التهديد الخارجي إلى واجهة الاهتمام؛ ذلك لأنّ الاقتصاد المتكيّف مع المتطلبات العسكرية يوفر

(1) باتالوف، إدوارد، فلسفة التمرد، ترجمة سامي الرزاز، دار الثقافة، القاهرة، 1981م، ص105.

حياة أيسر لعدد متعاظم دوماً من الأشخاص، ويرسخ دعائم الإنسان على الطبيعة. تتدخل وسائل الاتصال بوساطة الدعاية، ومن دون عناء يذكر، فتقوم بتحويل بعض المصالح الخاصة المحدّدة إلى مصالح عامة. وهكذا تصبح حاجات المجتمع السياسية صبوات وحاجات فردية تساعد تلبيتها على سير الشؤون العامة، وعلى تقدّم الصالح العام، ويبدو كلّ شيء وكأنه تعبير أمثل عن عين العقل. هذا الغطاء الشفاف الذي تختبئ تحته التناقضات ليس له قوة إخفائها، إن لم يكن العكس هو الصحيح، فهو يفضحها. وتأكيداً لهذا الأمر، يرى ماركوز «أنّ هذا المجتمع في مجموعه لاعقلاني»؛ ذلك لأنّ إنتاجيته تقضي على التطور الحر للحاجات والملكات الإنسانية، وسلّمه غير متحقق إلا بفضل شبح الحرب البارز أبداً للعيان، ونموه مرهون بقمع الإمكانات التي يمكن عن طريقها وحدها تحويل النضال في سبيل البقاء (الفردي والقومي والأممي) إلى اتصال سلمي.

وهذا القمع المختلف عميق الاختلاف عن القمع المميّز للمراحل السابقة الأقل تقدماً في المجتمع الغربي يتمّ، اليوم، لا انطلاقاً من مستوى محدد من اللانضج الطبيعي والتقني، بل يتم انطلاقاً من موقف قوة، فطاقات المجتمع المعاصر الفكرية والمادية أعظم بما لا يقاس بما كانت عليه في الماضي، وهذا معناه أن هيمنة المجتمع على الفرد أعظم بما لا يقاس منها بالأمس، المجتمع الغربي يتفرد عن غيره من المجتمعات الأخرى في استخدامه التكنولوجيا بدلاً من العنف للوصول إلى تلاحم القوى الاجتماعية في حركة مزدوجة: انتظام أمثل ساحق في سير المجتمع، وتحسّن مستمر في مستوى المعيشة[1].

تصبح الممارسة النقدية الحقيقية محرَّمة؛ لأن التقدم التقني يرسخ دعائم نظام كامل من السيطرة والتنسيق، وهذا النظام يوجه بدوره التقدم ويخلق

(1) ماركوز، هربرت، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، 1973م، ص26.

أشكالاً للحياة وللسلطة تبدو وكأنها منسجمة مع نظام القوى المعارضة، وتبطل من ثمّ جدوى كلّ احتجاج باسم الآفاق التاريخية، وباسم تحرر الإنسان. وعلى هذا، يبدو المجتمع المعاصر قادراً على الحيلولة دون أيّ تبدل اجتماعي؛ أي دون أيّ تحوّل بالمعنى الكيفي يؤدّي إلى قيام مؤسسات مختلفة اختلافاً جوهرياً، وإلى ظهور اتجاه جديد لعملية الإنتاج وطرز جديدة للحياة. ويضرب ماركوز مثلاً على استحالة النقد الجوهري الهادف إلى التغيير في المجتمع الغربي المعاصر، قائلاً إنه في القرن التاسع عشر كان النقد يُنشئ مفاهيم الحلول التاريخية البديلة للمجتمع الصناعي، ويمارس عمله بصورة عينية متوسطاً بين النظرية والممارسة، بين القيم والوقائع، بين الحاجات والأهداف، إلا أن التطور أفرغ هذا النقد من محتواه، فلم يعد الصراع الطبقي عاملاً فاعلاً في التحوّل الاجتماعي كما كان الأمر في القرن التاسع عشر، مع وجود الطبقات المتصارعة؛ لأن النظام الاجتماعي الموجّه طوّر مصلحة قوية توحّد خصوم الأمس بهدف الحفاظ على المؤسسة وتدعيمها. وإزاء حجة واقعية مثل هذه، تتلاشى فكرة إيجاد تغيير في بنية المجتمع، لأنّ الرأي يذهب إلى أن التغيير سيقوم على هدم تلك المؤسسات.

وسيقود هذا التصور إلى نتيجة خطيرة هي: أنه في ظلّ سكون اجتماعي يظهر وكأنّه لا يريد أن يغيّر نفسه، ينكفئ النقد نفسه في قوقعة التجريد. وهنا تغيب الأرض المشتركة التي تشتغل عليها كلّ من النظرية والممارسة، والفكر والعمل، ويتحوّل أمر البحث عن بديل، أو تطوير النظام الاجتماعي القائم، إلى تأمل نظري غير واقعي. تناقضات المجتمع احتجبت وراء مجموعة من المفاهيم التي لا تريد أن تعترف بتلك التناقضات؛ لأن معالجتها اتخذت طابعاً تجريدياً كلياً أقصى إمكانات الاختلاف التي يمرّ بها المجتمع. وبحسب ماركوز إن «عقلانية المجتمع المعاصر وتطوره في مبدئها لا عقلانية»[1].

(1) المصدر نفسه، ص30.

ومرجع كلّ هذا أن النظم الموجهة للمجتمع الغربي الحديث طوّرت وعياً زائفاً على حساب الوعي الحقيقي، فما دام الإنسان يشعر باكتفاء فوري، وإن لم يكن حقيقياً، لحاجاته، فإنّ غلالة الزيف تفصل عنه رؤية الحقيقة. ولمّا كان التغيّر الذي رُبطت دلالته بتدمير المؤسسات المنظمة للمجتمع، أصبح يُحكم عليه بأنّه نوع من الخطر الذي ينبغي عدم الامتثال له، فإنّ آليات المجتمع أنتجت مجتمعاً لا يسعى وراء إنسانية أفراده وحاجتهم، إنما وراء مفهوم كليّ للمجتمع الذي لا تتمايز داخله الفرديات والحاجات، باعتبار أنّه الإطار الذي تنصهر فيه، من دون عسف كما يظهر أول وهلة، كلّ الفرديات المخصوصة. لقد آل الأمر إلى أنّ أفراد المجتمع المنصهرين في بوتقة المفهوم هم الذين يرفضون فكرة التغيير، اعتقاداً منهم بأنّها تهددهم. وهنا يمكن القول إنه اندمجت العناصر الفردية، بتأثير من الدعاية والمصالح، في فضاء عام له سلطة رمزية قادرة على احتواء الفرد وإنتاجه بوصفه آلة ضمن تشكيلة مفاهيم عامة تؤلف فكرة المجتمع، وسيفضي كلّ هذا إلى انتفاء الحاجة إلى تجاوز الواقع؛ لأنّ المجتمع/المفهوم يطوّر نفسه ببطء بما يكفل حاجاته العامة.

لم تعد، إذاً، فكرة نقد المجتمع وتغييره عقلانية؛ لأن مضمون النقد هنا سيظهر على أنه هادف إلى تخريب المجتمع ذاته. لقد استجدت عناصر، ثم تضافرت، حيث أشاعت رؤية تريد أن تبرهن على أن فكرة التغيير لاعقلانية. ومن المفهوم أن التوتر، الذي كان من قبل قائماً بين العناصر الاجتماعية، كالصراع بين الدائرة السياسية والدائرة الاجتماعية، والصراع بين الطبقات، وبين الفردي والعام، قد كُيّف الآن، وامتُصّت تعارضاته بحثاً عن فكرة الانسجام والاطّراد، وأي نظرية نقدية تريد إحياء فكرة التوتر، التي من أهدافها التطور والتجاوز، ستكون لاعقلانية؛ لأن المجتمع اختُزِل إلى مفهوم ينبغي ترويضه في إطار من الوحدة والتماسك. لقد ظهر إنسان البعد الواحد. وإذا وُضِع المجتمع أمام خيارين مفترضين فيما يخصّ مستقبله، افتراض أوّل

مؤدّاه أن المجتمع الصناعي الغربي قادر على الحيلولة دون تحول نوعي جذري في المستقبل المنظور، وافتراض ثانٍ فحواه وجود قوى قادرة على التجاوز وعلى تفجير المجتمع وتغييره، فإنّ مضمون الافتراض الأول، إذا أُخذت الأمور القائمة بكل أبعادها، هو الأكثر قبولاً وحضوراً، فيما يبدو أن كلّ الأسباب تعمل على أن لا يتحقق مضمون الافتراض الثاني.

لم يعد الهيكل الإنتاجي والتوزيعي في المجتمع الغربي الصناعي مجرد حشد من الآلات التي يسهل عزلها عن أبعادها الاجتماعية والسياسية، بل أصبح هذا الهيكل يفعل فعله في المجتمع الذي راح ينفعل بشروطه، بما يوسع من سلطات ذلك الهيكل ويقوّي من هيمنته يوماً بعد آخر، وأصبح المجتمع يذعن لسلطة العملية الإنتاجية التقنية؛ فبما أن الإنتاج أخذ بُعداً كلياً، فقد انتقلت الكلية إلى النسيج الاجتماعي، فحلّت البنية محل العنصر، وبدأت الأشياء تندرج في علاقات هي التي تعطيها أهمية. فجهاز الإنتاج هو الذي يحدد الصبوات والحاجات الفردية، وفي الوقت نفسه، هو الذي يحدّد النشاطات والمواقف والقابليات التي تستلزمها الحياة الاجتماعية. وهكذا لم تعد هناك معارضة بين الحياة الخاصة والحياة العامة، بين الحاجات الاجتماعية والحياة الفردية؛ فالتقنية تفسح المجال لتأسيس أشكال من الرقابة والتلاحم الاجتماعي جديدة، وأكثر فاعلية ونعومة واستطابة في آنٍ واحد.

النتيجة المترتّبة على كلّ هذا هي أنّ المجتمع التكنولوجي نظام سيطرة يعمل على مستوى تصورات التقنيات وإنشاءاتها نفسه. وهذا المجتمع بدأ ينتج «مشروعاً» يقوم على الإقصاء والاستحواذ معاً: إقصاء الفرد بوصفه كينونة، والاستحواذ عليه بوصفه عنصراً ضمن بنية محكومة بعلاقات صارمة. وهذا المشروع غايته خلق الحاجة وإشباعها، سواء أكانت مادية أم فكرية، وأخذت تجلّيات هذا المشروع تمتد من التقنية والعمل والإنتاج والاستهلاك إلى السياسة والفكر والثقافة. وهذا المشروع كلّما تطوّر كيَّف وحدّد في آن واحد عالم الكلام والعمل، عالم الثقافة على الصعيد المادي وعلى الصعيد

الفكري. وعن طريق التكنولوجيا تلتغم الثقافة والسياسة والاقتصاد في نظام كلي الحضور يفترس أو ينبذ كل الاختيارات والحلول البديلة. ولهذا النظام إنتاجية وطاقة متعاظمتان تقودان المجتمع إلى الاستقرار، وتحبسان التقدم التقني في مخطط السيطرة. إن العقلانية التكنولوجية قد غدت عقلانية سياسية[1].

هذه العلاقة الأخيرة بين التكنولوجيا والسياسة أصبحت غطاء يخفي ممارسات قهرية يصعب تلمس آثارها في ظل سيادة الوعي الزائف، ولا بُدَّ من وعيٍ أصيلٍ لكشف الترابطات الخفية ونتائجها التي أفضت إلى ظهور مجتمع ذي بعدٍ واحدٍ تتماثل اختياراته وآراؤه وحاجاته؛ ذلك أنّ الهدف العقلاني للتقنية لا ضرر منه في حدّ ذاته، لكن نقل نموذجه إلى التركيب الاجتماعي كان له أبلغ الأثر في إخضاع الحياة لتقنية مأخوذة من ميدان خاص بها ومطبقة في ميدان له اشتراطاته وضروراته الإنسانية، فمحاكاة الثاني للأول انطوت على تعسّف ضمني كانت نتائجه الخطيرة على الإيديولوجيا والمعرفة؛ إذ ظهرت النزعة الكلية الاستبدادية، وهي ليست مجرد تنميط سياسي إرهابي، إنّما هي أيضاً تنميط اقتصادي-تقني غير إرهابي يؤدّي دوره عن طريق تحكمه الحاجاتُ باسم مصلحة عامة زائفة، ولا يمكن، في مثل هذه الشروط، قيام معارضة فعّالة للنظام.

تُظهِر السلطة، كائنةً ما كانت، أشكالَها فوق كل شيء؛ لأنّها توجّه كلّ شيء الوجهة التي تريد. ولمّا كانت وسيلتها الآلة، فقد أصبحت الآلة أنجع أداة سياسية؛ لأن الآلة أصبحت أكثر أهميّة من الفرد. وخلاصة ماركوز تتركز حول هذه النتيجة: كلما أصبحت إدارة المجتمع الاضطهادي عقلانية، منتجة، تقنية وشاملة، تعذّر على الأفراد، أكثر فأكثر، تصوّر الوسائل الكفيلة بتحطيم أغلال عبوديتهم، وبوصولهم إلى حريتهم. فالرقابة الاجتماعية

---

(1) المصدر نفسه، ص33.

الضمنية توجّه الفرد نحو غايات محددة، لا يمتلك حريته في استبدالها، وإذا كان له أن يختار فحريته تتمثل في الاختيار من تشكيلة ممحّصة ومقررة ومفروغ منها، وسيكون اختياره في التحليل الأخير نوعاً من الخضوع والعبودية، فالفرد، كما استنتج ماركوز، ليس له في المجتمعات الغربية معياره الخاص في الاختيار، شأنه في ذلك شأن العبد الذي له الحرية فقط في اختيار سيّده، وحرية الاختيار هذه لا تلغي السادة ولا العبيد، إنما الفرد محكوم بقوة الرقابة التي تطرح أمامه الحاجات التي انتقيت، وإذا كان الفرد يجدد تلقائياً الحاجات المفروضة عليه، فهذا لا يعني أنه سيد نفسه، بل يدل على الرقابة الناجحة فحسب.

تترك جملة هذه التفاعلات آثاراً لا يمكن تقدير نتائجها في البنية الفكرية للمجتمع، ولاسيما الثقافة بوصفها ممارسة الوعي في المجتمع، فالعقلانية التكنولوجية لا تكتفي باختزال الإنسان إلى عنصر، إنما تقوم أيضاً بتصفية الثقافة الرفيعة في المجتمع، فالثقافة لا قيمة لها إلا بمقدار ما تحقّقه من منفعة مباشرة، وواقع المجتمع الخاضع لسيطرة التقنية، بوصفها عقلانية مجردة، يتجاوز في الأساس مفهوم الثقافة الرفيعة؛ لأن الإنسان في هذا المجتمع يستطيع اليوم أن يفعل أكثر مما كان يفعله الأبطال وأنصاف الآلهة الذين أعلت ثقافتهم من منزلتهم. وفي الوقت الذي حلّ فيه إنسان المجتمع الصناعي-التكنولوجي المشكلات التي كانت تبدو وكأنّها لا حلّ لها، خان ودمّر الحقيقة التي كان يحميها تسامي الثقافة الرفيعة[1].

كلّ مظاهر الثقافة الرفيعة، سواء التي تفتح الأفق أمام طموحات الإنسان، أم تلك التي تحفر في خلفياته الموروثة، والتي تسبر تضاريس بطانته النفسية الواعية وغير الواعية، هي في طريقها للانحسار ثمّ الزوال، والمشكلة أن استبعاد الثقافة الرفيعة لا يتم من خلال النفي والاطراح، بل

(1) المصدر نفسه، ص92.

بوساطة الدمج بالنظام القائم، وإعادة إنتاج تلك الثقافة طبقاً لآليات هذا النظام وحاجاته ورغباته. وفي كل ذلك تتعرض الثقافة الرفيعة لإقصاءات متدرجة تتراوح بين التمويه والتشكيك وإضفاء معانٍ زائفة. باختصار تُعاد قراءة الثقافة الرفيعة بوعي نفعي يكون إطاراً منظماً لتحريف القيم الأصيلة فيها، فلا تظلّ ثقافة فاعلة ومؤثرة ربطت الثقافة بالفعالية الأساسية للمجتمع وهي الإنتاج والتوزيع والاستهلاك، وبذلك انطبقت عليها شروط البضاعة التجارية، فالقيمة التبادلية هي العنصر الحاسم هنا. أما الحقيقة فلا قيمة لها. واندمجت المثل السامية بالواقع، وغابت المسافة التي يشترطها أيّ نظر موضوعي غايته الارتقاء بالإنسان فكرياً وروحياً، وفيما كانت الثقافة الرفيعة في الماضي تشكّل ضابطاً أخلاقياً أو تنويرياً، خضعت اليوم لموجّه اجتماعي دفعها نحو غايات أخرى. وتقدّم المجتمع الصناعي في سبيله إلى إلغاء المسافة الجوهرية القائمة بين الفنون وبين نظام ما هو يومي.

الرفض الذي كانت تعبر عنه الفنون والآداب لم يعد مقبولاً، وامتص مجتمع البعد الواحد كلّ الجموح والثراء والإيحاء والمعارضة، التي كانت الآداب والفنون تمور بها. أُلغِيت المسافة بين اليومي والإبداعي، بين الواقعي والتخيلي، وبسبب هذا الاندماج القسري، باتت الآثار الإبداعية تُتداول باعتبارها أجزاء من العدة التي تزخرف عالم الأعمال المسيطر وتحلله نفسياً، ومن ثَمَّ باتت أشبه بسلعة تجارية، فهي تباع أو تُريح أو تهيّج، والمدافعون عن الثقافة الجماهيرية يرون أنّ من السخف الاحتجاج على استخدام باخ كموسيقا ناعمة في المطبخ، وعلى بيع مؤلفات أفلاطون وهيغل وشيلي وبودلير وماركس وفرويد في المخازن العامة. وهم يلحّون على فكرة أن الكلاسيكيين قد هاجروا أضرحتهم، وعادوا إلى الحياة، وعلى فكرة أنّ الجمهور بات مثقفاً، وهذا صحيح، ولكن إذا كانوا قد عادوا إلى الحياة ككلاسيكيين، فإنّهم بُعثوا على غير ما كانوا عليه؛ إذ حُرموا من قوتهم النقضيّة ومن تغرّبهم الذي كان بُعد حقيقتهم بالذات. إذاً، طرأ تغيير جوهري

على تلك الآثار الكلاسيكية ووظيفتها، فلئن كانت تلك الآثار متناقضة في الأصل مع النظام القائم، فإنّ تناقضها هذا زال اليوم[1].

تتطلع تحليلات ماركوز النقدية إلى أن تضع العقل أمام مسؤولياته في تثوير الفكر، ومنحه القوة الفائقة لنفي ما هو قائم، وأن يعبر الهوة التي تفصل بين الفكر والواقع، وأن يقوم، كما كان يقول ماركس، بمهمة تغيير العالم[2]. ويمكن اعتبار فلسفته نوعاً من الدمج بين هيغل وماركس وتطويرهما معاً لممارسة فعل نقدي يتجه مباشرة إلى نقد البنية الذهنية والاجتماعية القائمة في المجتمعات الغربية الحديثة. لقد وضع بين يدي هابرماس سجلاً شاملاً بكل تناقضات المجتمع، وذلك ساعده بدرجة ما على ممارسة نقده المتنوع والعميق لكل الظواهر الفكرية والاجتماعية السلبيّة في الغرب الحديث.

3- المعرفة والسلطة: نقد النزعة العلمية:

استحضر هابرماس أمامه جملة النشاط النقدي الذي عرفه الفكر الغربي الحديث، فأفاد من كانط وماركس، وقام بعملية تنظيم نقدية واسعة للنظرية النقدية كما عُبّر عنها عند هوركهايمر وأدرنو وماركوز، وأدرج نقده في سياق تلك النظرية؛ لأنه كان يفكر وينقد من داخل رؤيتها، مستعيناً بالمفاهيم التي استقامت وسط الشبكة النقدية، التي نسجتها طوال أكثر من نصف قرن. ومن المعلوم أن فيلسوفاً نقدياً مثل هابرماس لن يخضع لمقولات النقد التقليدية، فتطور الفكر النقدي يجهزّه دائماً بكثير من الملاحظات النقدية، التي تثار في الأصل بصدد ظواهر فكرية واجتماعية، وعلى هذا إنّ نقد هابرماس، في حد ذاته، تطوير وتعديل لمقولات النظرية النقدية كونه أحد أقطابها، وأحد مطوّريها في الوقت نفسه. ويكشف فحص المسيرة النقدية لهابرماس أنه تدخل نقدياً في تجديد مفاهيم النظرية النقدية، وتعدَّى ذلك إلى نقد نظرية ماركس

(1) المصدر نفسه، ص100.

(2) حسن، حسن محمد، النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز، ص132.

عن الرأسمالية وفائض القيمة وتعديلها، وإلى تقويم نظرية ماكس فيبر عن العقلانية الغربية، وحوّل الانتباه إلى أنّ حقولاً جديدة تمركزت فيها ظواهر خطيرة ينبغي على النقد الاهتمام بها، من ذلك نوع العلاقات الاجتماعية، والاتصالات الرمزية، والقوى الخارجية الضاغطة، والسلطة التي تمارسها التكنولوجيا على الإنسان تحت ما يُصطَلح عليه بـ «العقلانية التكنولوجية»[1]. واستأثر باهتمامه موضوع السلطة كائناً ما كان مظهرها ومصدرها. وقاده ذلك إلى الحفر المعرفي في الأسباب التي أنضجت فكرة السلطة في المجتمعات الغربية الحديثة.

لاحظ هابرماس أنّ العلاقة بين السلطة والمعرفة في المجتمع الغربي تشكّل إحدى أبرز الظواهر اللافتة للنظر، ولاسيما أنّ السلطة تستخدم المعرفة لأهداف نفعية لها صلة بديمومة السلطة وتوسيع هيمنتها على الأفراد. وهنا يتتبّع هابرماس أولاً علاقة السلطة بالفلسفة، فيقرر أن الفلسفة هي التي أعلنت ولادة الفكر العقلي، وأحلته محل الفكر الأسطوري. ولكن قبل هذا، وخلال العصر الوسيط، كانت الفلسفة من خلال اندماجها باللاهوت ونفي العلم قد أمّنت نوعاً من الشرعيّة للسلطة الدينية والسياسية؛ لأنّها سوّغت أمر الوحي عقلياً. أمّا في العصر الحديث، فقد حلّ العلم محل الدين في علاقة جديدة مع الفلسفة، وكانت هذه العلاقة الجديدة حاسمة في تطور الفلسفة الحديثة نفسها، إلا أنّه من الواضح أنّ العلم هو الذي اكتسب الأهمية، وأصبح المعيار الأساسي لكلّ شيء، وأدت تفاعلات الفلسفة والعقل والعلم في تضاعيف الحياة الحديثة وملابساتها وحاجاتها إلى ظهور ما يسمّى «العقل الأداتي»؛ أي العقل بوصفه آلة أو وسيلة له القدرة على منح كلّ نشاط الأهمية وتقرير مدى منفعته وتميّزه وجدواه.

(1) الحيدري، إبراهيم، مدخل تعريفي إلى هابرماس في العلم والتقنية، مجلة أبواب، دار الساقي، لندن، ع7 لسنة 1996م، ص60.

وسرعان ما رافق ذلك نزعة علمية سادت أوساط المجتمعات الغربية، وأصبحت فيصلاً في إضفاء الشرعية على آليات التحكّم التكنوقراطي، وهو تحكّم يستبعد أيّ قيمة للعقل بدلالاته الإنسانية، ويسعى هابرماس لفصل «النزعة العلمية» عن «العلم»؛ لأنه يريد أن يخضع العلم لنزعة عقلية تنتظم ضمن موجهات أخلاقية-اجتماعية. وما دفعه إلى ذلك اكتشافه أنّ الحراك الاجتماعي، في ظل سيطرة النزعة العلمية، بدأ يتجه إلى نوع من اللاهوت الجديد المتنوع، فما يلاحظ داخل المجتمعات الصناعية المتقدّمة هو فقدان الأمل بالخلاص، وفقدان الأمل هذا يؤدي إلى الهروب والانطواء، وهو يشكّل ظاهرة عامة، فللمرة الأولى، كما يقول هابرماس، يبدو السواد الأعظم من الناس مسجونين، بعد أن اهتزّ عمق ما كان يؤمّن هويتهم في وعي الحياة اليومية التي تعلمنت كلياً، وعاجزين عن الاستناد إلى يقينٍ يُفترض أن تُوجِدَه المؤسسات المنتشرة في المجتمع، وفي الأقل ليس لديهم قوة ذاتية تؤمن لهم الاستقرار النفسي، وهذا أدّى إلى شيوع النزعات الشكلية، والاعتصام بالذات والنكوص على نحو لم تعرفه المجتمعات من قبل. وإزاء حالة عامة مثل هذه، ظهرت مجموعة من البدائل الصغيرة للدين الذي كان في الماضي يؤمن الاستقرار الذاتي. من ذلك بروز مجموعات ثقافية هامشية تنتمي إلى مذاهب وفرق كثيرة، لا رابط بين رؤاها ولا أفكارها ولا عقائدها، وهذه المجموعات تمارس عبادات وتأملات تتراوح بين التأمل المتعالي، أو الإيديولوجيا الجذرية ذات الطابع اللاهوتي التي تريد تغيير العالم، إلى جانب ممارسات فوضوية وجنسية، يرافقها عبث وتمرد، وانخراط في تجمعات وأحزاب لا تعبر عن حقيقة الأهداف التي تقول بها، وما هذه إلا «وثنية جديدة تعبّر عن نفسها من خلال تعدد العبادات وأساطير التحزبات المحلية».

وخلص هابرماس إلى القول إنّه «في مواجهة هذه الظواهر الملتبسة الناتجة عن دمار الهويات الجماعية والهويات الشخصية اللتين تشكلتا في متن

الحضارات الكبرى، لن يجد التفكير الفلسفي الواسع النفوذ والمتواصل مع العلوم سبيلاً له إلا عبر تحريك وحدة العقل الهشة؛ أي وحدة المتغاير والمتماثل التي يدفع إليها النقاش العقلاني»[1]. ويعود كلّ هذا إلى أنّ التغيير الاجتماعي بدأ يتسارع على نحو يفوق التصورات، الأمر الذي يجعل العلاقات الاجتماعية عائمة على أوهام لا شكل لها. وبما أنّ ذلك التغيير يؤدي إلى توسيع في قوى الإنتاج بسبب التطور العلمي والتقني، فإنّ هذين العنصرين سرعان ما سيطرا بدورهما على المجتمع سيطرة تامة، وأصبحت البنيات المعرفية مستقلة عن الأهداف التي رُسمت لها، أو قامت من أجلها، وهذه السلطة الجديدة هي «سلطة التقنية»، وما يلاحظ، إلى جانب كونها سلطة، أنّها وسيلة من وسائل الكبت والإحباط[2].

أثارت التقنية بوصفها ظاهرة حديثة اهتمام الفلاسفة، لما يترتّب على تحويلها من أداة علمية إلى وسيلة لها سلطة على الإنسان. وفي هذا الصدد يقول هايدغر: «إنّها وسيلة من أجل تحقيق غايات، لهذا نرى أن التصور الأداتي للتقنية يوجّه كل الجهد ليضع الإنسان في علاقة صائبة مع التقنية. إنّ الاستعمال الجيد لهذه التقنية على أنّها وسيلة هو النقطة الجوهرية في هذه المحاولة، لهذا نريد أن نتحكّم في التقنية ونوجهها لصالح غايات «روحية» نريد أن نُصبح سادة عليها. إن إرادة السيادة هذه تصبح أكثر إلحاحاً كلما هددت التقنية أكثر بالانفلات من مراقبة الإنسان»[3]. وفي مكان آخر يَعدّها

(1) هابرماس، يورغن، الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، ترجمة نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1995م، ص47-48. مع ملاحظة أنّه لا يوجد لهابرماس كتاب بهذا العنوان، إنّما هذا الكتاب هو ترجمة للمقدّمة والفصل الأول من كتابه (وجوه فلسفية وسياسية).

(2) الحيدري، إبراهيم، مدخل تعريفي إلى هابرماس في العلم والتقنية، ص61.

(3) هيدجر، مارتن، التقنية-الحقيقة-الوجود، ترجمة محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1995م، ص45.

نسقاً من أشدّ الأنساق خطورة، ولا شيء يضارعها في ممارسة الخداع، إنّها أشبه بالسحر الذي يصدر عن مرايا خارجية مغلفة بالعنف والقيود[1].

لاحظ هابرماس كلّ الآثار التي تركتها التقنية في حياة الإنسان المعاصر، ولاسيما حينما أنتجت إيديولوجيا معبّرة عنها. تمارس سلطة قاهرة في ظلّ شرعية التقنية. وهو يؤكد أنّ إمكانات السيطرة التقنية على الطبيعة قد نمت في ظلّ التطور التاريخي-العالمي لأساليب العمل الاجتماعي، وتمّ بذلك حسر نفوذ الخرافات الروحانية وتحرير الناس من أسر الخضوع السحري لقوى الطبيعة خطوة إثر خطوة. وتشكّلت مادة نشاط الأنا القائمة على قمع واضطهاد الغرائز تحت تأثير الخضوع التام لهدف الحياة، وقمع الطبيعة الذاتية والموضوعية معاً. وبذلك تبدو الأنا الواضحة المحددة، التي عقد عصر التنوير كلّ آماله عليها، مجرّد بؤرة صلبة عنيدة للعنف والإخفاق، وفي الوقت ذاته، سوف يتحول النظام العلمي الذي رافق نشأة الذات، ومعه العلوم كلها، إلى مجرد جزء من الطبيعة نفسها، ولن يكون للعقل إلا دور أداة التكيّف، بدلاً من أن يصبح مفتاحاً أساسياً للحرية[2].

منح هابرماس العقل دوراً بارزاً في نشاطه النقدي، باعتباره يمثل المرجعية المحددة للنشاط الإنساني؛ إذ ليس ثمّة معرفة إلا بالعقل كما كان يقول كانط[3]. ولكنّه حذّر من أن ينحرف العقل عن نشاطه الإنساني الحر، ويوظف بطريقة لا توافق الهدف الأساسي له. وبما أنّ إمكانات تسخير العقل في المجتمع الغربي أخذت مظاهر سياسية وعلمية وتقنية... إلخ، فإن العقل هنا اندرج في خدمة نوع من الممارسة السلطوية التي ينبغي أن يترفع عنها. وما أثار

(1) هيدغر، مارتن، مبدأ العلة، ترجمة نظير جاهل، المؤسسة الجامعية، بيروت، 1991م، ص133.

(2) هابرماس، يورغن، تيودور أدرنو، ترجمة حسين الموزاني، مجلة عيون، دار الجمل، ألمانيا، ع 1 لسنة 1995م، ص36.

(3) Jurgen Habermas, Knowledge and Human Interests, (London, 1978), p. 204.

اهتمام هابرماس في مشروعه النقدي أنّ التطورات التقنية دفعت العقل إلى الأمام باعتباره أداة لمعيار العقلانية، وهنا ظهر مفهوم «العقل العلمي»، الذي راح يسوِّغ مشروعية ما للنظام السياسي والاجتماعي الحديث، ومعنى هذا أنّ العلم انتظم في سياق نزعة علمية إيديولوجية لا يهدف إلى تطوير الممارسات العلمية فحسب، بل يضفي شرعية على النظم السياسية التي تتبنى العقلانية التقنية، وقد بين هابرماس أنّه إذا كان الدين أو الميتافيزيقا، في وقت من الأوقات، يؤديان دور المانح الرمزي للمشروعية، فإنّ العلم في الزمن الحديث حلّ محلهما؛ بل إنّ النزعة العلمية أصبحت تُعدّ رؤية للعالم تجعل من العلم النشاط الإنساني الوحيد الحامل للمعنى[1].

هدف هابرماس هو فصم العلاقة التواطئية بين المعرفة العلمية والإيديولوجيا في المجتمع الغربي؛ لأنه فضلاً عن أنّ الثانية هي من إفرازات الأولى، فإنّها أيضاً توارت خلفها لممارسة شتى أنواع الممارسات السلطوية القاهرة في المجتمع. ومع الزمن وجدت المعرفة ذاتها تدفع إلى تسويغ أوضاع تعارض في أصلها أخلاقيات المعرفة. ولما كانت الفلسفة الوضعية هي الإطار الذي انتظم فيه تواطؤ المعرفة العلمية والإيديولوجيا، فإنّها كانت أهم الموضوعات التي خصّها هابرماس بنقده؛ لأن هذه الوضعية رفعت شعار المنفعة العلمية، فمضمون المعرفة ودلالتها، بالنسبة إليها، يكون لهما أهمية بمقدار ما يؤدي ذلك إلى تطور النزعة العلمية. وفي الوضعية كما برهن هابرماس على ذلك جرى اتفاق غير مقبول بين المعرفة والإيديولوجيا؛ حيث انخرطت المعرفة بفروضها وبراهينها للتبشير بإيديولوجيا معينة، وقاد هذا الكشف عن الترابطات والتداخلات الضمنية القائمة على نوع من التواطؤ بين الاثنين إلى توسيع دائرة النقد؛ ذلك أنّ المعرفة، باعتبار حياديتها الظاهرية، استخدمت وسيلة دعائيّة في البرامج السياسية والاقتصادية والثقافية في المجتمع الغربي الحديث.

---

(1) أفاية، محمد نور الدين، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة: نموذج هابرماس، ص62.

وهذا النقد/ الاهتمام سينقل هابرماس إلى صلب المشكلات التي يعانيها المجتمع؛ ذلك أنّ إلحاحه المستمر على النقد، وطعنه الأسس الإيديولوجية للنزعة الوضعية والعلمية، ومحاكمته للعقلانية التقنية، وتبرّمه من الشمولية النسقية، كلّ هذه الاعتبارات تجعل مشروعه الفلسفي/ النقدي يمتلك أبعاداً سياسية واضحة. والحقيقة أن الفكر السياسي عند هابرماس متناثر في ثنايا كتبه، ولاسيما المفاهيم السياسية المتصلة بمشروعه الفلسفي. ويمكن تأشير ثلاثة أبعاد لذلك الفكر تتفاوت من حيث القوة والأهمية: أولها مرتبط بالتاريخ الألماني المعاصر، وتحليلاته لحقبة النازية التي يَعدّها «رضّة» في صيرورة الهوية الألمانية، وعَدَّ ظهور النازية كارثة أخلاقية، ولا بد للذات الألمانية من ترميم مكوناتها استناداً إلى بعد إنساني يتجاوز الانغلاق الذي أشاعته النازية. أمّا البعد الثاني فيتمثّل في مشاركته المباشرة، خلال الستينيات، في الاحتجاجات الطلابية؛ فقد تعاطف مع هذه الحركات المتمردة، وسعى لتقديم تحليلات سوسيولوجية عن الوعي الطلابي. أما البعد الأخير والأكثر أهمية فيتعلّق بإعادة بناء أطروحة ماكس فيبر المتعلقة بالفروق الموجودة بين مجالات القيم، وبالعملية السوسيولوجية، التي كانت وراء بروز الحداثة التي يرجع مصدرها، بحسب فيبر، إلى الانحسار التدريجي للتصورات التقليدية للعالم سواء الأسطورية منها أم الدينية، وظهور مجالات أخرى تتمايز فيما بينها داخل المجتمع الغربي، ومستقلة عن التصورات الشمولية التقليدية؛ بل إنّ هذه المجالات الجديدة هي التي أصبحت تؤسِّس مشروعية العالم الغربي. وهي تتوزع على ثلاثة مجالات: المجال المعرفي وتمثله العلوم، والمجال الجمالي وتمثله الفنون، والمجال القانوني-الأخلاقي وتمثله المعايير.

وهذا التقسيم المجالي للقيم هو الذي يطبع العقلانية الغربية؛ حيث إنّ كلّ مجال يمتلك منطقه الخاص، ويستجيب لمقاييس عقلانية خاصة به[1]. وجّه هابرماس نقداً لهذه الأسس التي قال بها فيبر، وسعى إلى تقديم وجهة

(1) المرجع نفسه، ص92-94.

نظر نقدية بخصوص هذه المجالات. وهذه الأبعاد الثلاثة في فكره السياسي جعلته يتابع التطورات الفكرية والفلسفية باعتبارها متصلة بمشروعه النقدي، الذي أراد له دائماً أن يتصل بالإشكاليات الأساسية في الثقافة الغربية، ولاسيما تلك التي ترتبط بهوية الغرب الحديث.

4- من العقل الأداتي إلى العقل التواصلي:

أدّى النقد الذي مارسه هابرماس، ضمن أفق النظرية النقدية، إلى الكشف عن الطبيعة الاختزالية، التي تجلّت من خلالها العقلانية الحديثة المرتبطة بالعلم والتقنية، هذه الطبيعة التي حدّدتها الممارسة العقلية على أنّها جملة إجراءات يقوم بها العقل بوصفه أداة لا غير. ومن أجل صياغة نقد جذري، يبيّن كيفية انهيار القيم العقلية، حينما ارتبطت فعالية العقل بنزعة علمية نفعية، أظهرت النظرية النقدية إلى الوجود مفهوماً دالاً على ظاهرة التمركز حول العقل العلمي-التقني، وهو «العقل الأداتي». ومن خلاله تقدمت بنقدها لتفكيك هذه الظاهرة التي لازمت حركة التطور العلمي منذ عصر الأنوار.

في بيان الأسباب، التي دفعت إلى ظهور العقل الأداتي، أظهر هابرماس ونقّاد النظرية النقدية أنّ ذلك مرتبط بالآليات التي أرساها المجتمع الحديث فيما يخصّ إنتاج السلع وتوزيعها واستهلاكها. بعبارة أخرى، إن نظام تبادل السلع، الذي قاد بالضرورة إلى تعميم نوع من المساواة بين الأشياء التي يتم تبادلها، جعل أهمية البضاعة تتركز في ثمنها، باعتباره جهداً متشيّئاً، وليس فيما تنطوي عليه من قيمة خاصة باستعمالاتها، وهذه الآليات التي اتّسعت فشملت معظم مظاهر الحياة الحديثة أنتجت إيديولوجيا معبرة عنها، يُصار التأكيد فيها على قيمة الأشياء، في معزل عن البعد الأخلاقي والإنساني لها. وهنا اختُزِلَت القيم الإنسانية إلى أشياء يمكن إخضاعها لنسق التبادل ذاته الذي يحكم تبادل السلع. وكنّا أشرنا إلى أنّ ماركس قد شخَّص هذه الظاهرة من خلال معالجته موضوع «التشيّؤ» في الاقتصاد الرأسمالي.

ومن المفيد القول إنّ هذه الآلية التبادلية تزامنت مع ضرب من التفكير العلمي القائل إنّ كل الظواهر الطبيعية أو الإنسانية يمكن أن تكون موضوعاً مباشراً للعقل، فالتقدم العلمي، ومن بعده الإنساني، مرهون بالدرجة التي ينبغي أن تخضع فيها الطبيعة والإنسان لسلطان العقل. فالعقل كما عبر عنه عصر الأنوار أصبح محوراً تتمركز حوله كلّ الإمكانات والقدرات الهادفة إلى السيطرة النهائية على الطبيعة، وذلك من خلال تحويلها إلى موضوع مباشر للبحث والتحليل، وتجريدها من خصائصها (=قداستها، حرمتها، أسرارها)، وتفتيتها إلى ذرات منفصلة، وإدراكها من خلال مقولات مادية بسيطة ذات بُعد واحد، ثمّ إخضاعها للقياس والحساب والتحكم والسيطرة، ثمّ نُقِلت هذه الفكرة إلى دراسة الإنسان حينما أخضعته هو الآخر لمقولات العلوم الطبيعية وقوانينها. وعبر التجربة والممارسة تحوّل العالم (الطبيعة والإنسان) إلى مادة استعمالية خاضعة للعقل بوصفه أداة تمارس فيه تجاربها واستنتاجاتها دون مراعاة علاقة الإنسان الحميمة بالطبيعة، ودون الاهتمام بالعمق الإنساني للإنسان، بمعنى أنّ العقل آلَ إلى وسيلة مستقلة لها أهدافها وغاياتها الإجرائية في البحث، دون أخذ أمر ارتباطه بالإنسان في الاعتبار. وكلّ هذا في التحليل الأخير يُعدّ نوعاً من التجاوز لكلّ ما هو إنساني[1].

وعلاقة العقل بالطبيعة كانت مثار اهتمام؛ إذ ذهب أدرنو إلى أنّ العقل مختلف عن الطبيعة، وعلى الرغم من ذلك هو لحظة من لحظاتها، إنّه جذرها التاريخي الذي صار قاعدة مميزة وشرطاً عضوياً لها، قوّة تهدف إلى الحفاظ على الحياة وبقاء النوع، فإذا انفصلت هذه القوة ذات مرة، وتنافرت مع الطبيعة، فإنّها سوف تتحول إلى النقيض الآخر، وإذا لم يحمل العقل هذه الصفة الزائلة فإنّه يصبح في هذه الحالة مماثلاً للطبيعة، ومغايراً لها في الوقت نفسه؛ أي أنه يصبح ديالكتيكياً بحسب منهجه الخاص، وكلّما جعل

(1) المسيري، عبد الوهاب، العقل الأداتي والعقل النقدي، مجلة الهلال، دار الهلال، القاهرة، ع4 لسنة 1995، ص64.

العقل نفسه نقيضاً مطلقاً للطبيعة في ظلّ الديالكتيك هذا، ونسي نفسه داخلها، فإنّه يمعن أكثر في صياغة غريزة الحفاظ على النوع المشوّشة المضطربة وإعدادها للطبيعة، فالعقل بوصفه انعكاساً للطبيعة وحدها يُعدّ في حدّ ذاته حالة فوق طبيعيّة[1].

استخلص هابرماس، ومن قبله هوركهايمر وأدرنو وماركوز، السمات العامة للعقل الأداتي، وبيَّنوا استراتيجية الاختزال التي يمارسها بحق الطبيعة والإنسان، فهو ينظر إلى الواقع من منظور التماثل، ولا يهتمّ بالخصوصية، وقدرته على الإدراك تقوده إلى أن يفتت الواقع إلى أجزاء غير مترابطة، يفكّكه دون أن يستطيع إعادة تركيبه إلا من خلال نماذج اختزالية بسيطة. وهو ينظر إلى الإنسان باعتباره مجرّد جزء يشبه الأجزاء الطبيعية المادية الأخرى، وهذا الجزء ليس له ما يميزه من بقية العالم؛ ولذا هو مستوعب في كليته في النظام الاجتماعي وفي تقسيم العمل السائد، وفي الطبيعة/ المادة. الإنسان بالنسبة إلى العقل الأداتي شيء ثابت وكمي يفتقر إلى الإمكانات الخاصة به.

أما الطبيعة والإنسانية فهما مادة استعمالية يمكن توظيفها في خدمة أيّ هدف، والهدف النهائي من الوجود، كما يراه، هو الحفاظ على بقاء الذات وهيمنتها وتفوّقها، ولتحقيق كلّ هذا يلجأ العقل الأداتي إلى فرض المقولات الكمية على الواقع وإخضاع جميع الوقائع والظواهر (=بما فيها الطبيعة والإنسان) للقوانين الشكليّة والقواعد القياسية والنماذج الرياضية، حتى يتمكَّن من التحكُّم في الواقع كما يريد. وهذه النزعة الاختزالية المتعالية، التي أخذت طابعاً علمياً، جعلت العقل الأداتي يصبح عاجزاً عن إدراك العمليات الاجتماعية والسياسية والتاريخية في سياقها الشامل الذي يتخطى حدود المباشرة؛ بل إنّه يعجز تماماً عن إدراك غائيّات نهائية أو كليات متجاوزة للمعطيات الجزئية الحسية والمعطيات المادية الآنية. كما أنّه غير

(1) هابرماس، يورغن، تيودور أدرنو، ص39.

قادر على تجاوز الحاضر للوصول إلى الماضي وإلى استشراف المستقبل؛ أي أنّ العقل الأداتي يسقط تماماً في اللازمنية واللاتاريخية، وهذه السمة تقوده إلى السقوط في نوع من النسبية المعرفية والأخلاقية الجمالية؛ إذ تصبح كلّ الأمور لديه متساوية، ومن ثَمَّ تظهر حالة من اللامعيارية الكاملة... فيصبح النموذج المهيمن على الإنسان هو: الطبيعة - المادة - السلعة - الشيء في ذاته. وكل علاقات التبادل المجردة.

وأخيراً، يصبح العقل الأداتي قادراً على شيء واحد فقط هو النتيجة التي تقود إليها خصائصه، وهو قبول الأمر الواقع والتكيّف مع الوقائع والأحداث القائمة، وقبول النظرة الجزئية للأشياء، وقبول ظروف القهر والقمع والتنميط والتشيّؤ والاغتراب، الأمر الذي يعني تثبيت دعائم السلطة وعلاقات القوة والسيادة القائمة في مجتمع معين، وكبح أيّ نزعات إبداعية تلقائية تتجاوز ما هو مألوف[1]. إزاء الممارسات الاختزالية، التي فرضتها هيمنة العقل الأداتي في مجال العلوم المحضة والعلوم الإنسانية، وفي العلاقات الاجتماعية، وفي مظاهر التعبير السياسي والثقافي بصورة عامة، ما جعل الإنسان الحديث يخضع لضرب من واحدية الرؤية للحياة، طرحت النظرية النقدية بديلها وهو «العقل النقدي» الذي ينظر إلى الإنسان لا باعتباره جزءاً من كلّ أكبر يعيش داخل أشكال اجتماعية ثابتة معطاة، مستوعباً تماماً فيها وفي تقسيم العمل القائم، وإنّما باعتباره كياناً مستقلاً مبدعاً لكل ما هو له من الأشكال التاريخية والاجتماعية، وهذا العقل النقدي يدرك العالم (=الطبيعة والإنسان) ليس كما تدركه العلوم الطبيعية باعتباره معطى ثابتاً ووضعاً قائماً وسطحاً صلباً، وإنما ينظر إليه بوصفه وضعاً قائماً وإمكانية كامنة متحفّزة، وهو لا يقنع بإدراك الجزئيات المباشرة؛ لأنه قادر على إدراك الحقيقة الكلية والغاية من الوجود الإنساني، لأنه قادر على التعرّف إلى الإنسان ودوافعه وإمكاناته والغرض من وجوده.

---

(1) المسيري، عبد الوهاب، العقل الأداتي والعقل النقدي، 64-65.

واستناداً إلى كلّ هذه الميزات، التي يتميز بها العقل النقدي، هو قادر على تجاوز الذات الضيقة والإجراءات والتفاصيل المباشرة والحاضر والأمر الواقع، فهو لا يذعن لما هو قائم، ويسعى إلى تجاوز الأفكار والممارسات والعلاقات السائدة والبحث في جذور الأشياء وفي المصالح الكامنة وراءها والمعارف المرتبطة بها. على أن يؤخذ في الاعتبار أنّ قدرة العقل النقدي الكلية وإمكاناته ليس الهدف منها تجاوز الإنسان، إنما كشف مفهوم الكلية من خلاله بوصفه الذات الإنسانية الفاعلة، وربط تلك الذات بالأطر التاريخية والاجتماعية، بمعنى أن التاريخ هو الذي يُردّ إلى الإنسان بوصفه صانعاً له، لا أن يُردّ الإنسان إلى التاريخ. وعلى هذا، المجتمع، في كل لحظة، هو تجلٍّ فريد للإنسان، وتحقق الإمكانية الإنسانية في التاريخ هو الهدف من الوجود الإنساني، وبذلك يمكن إنجاز عملية انعتاق الإنسان من خلال التنظيم الرشيد للمجتمع، ذلك التنظيم المبني على إدراك الإمكانية الإنسانية وتحسّس قيمتها التاريخية، من خلال الترابط الحرّ بين الأفراد الذين لهم القدرة على تنمية أنفسهم بدرجة متساوية تحول دون وقوعهم ضحايا الاستغلال والاختزال المهين. وأخيراً، إنّ ما يتصف به العقل النقدي قدرته على التمييز بين ما هو جوهري وما هو عرضي، والانتقال بعد ذلك إلى صياغة نموذج معارض لا انطلاقاً ممّا هو معطى وقائم، بل استناداً إلى ما هو متصور وممكن في آن واحد[1].

يتدخل هابرماس، بعد أن أعطى العقل النقدي أبعاده ووظائفه، لتطوير هذا المفهوم إلى مفهوم آخر أكثر كفاءة وقوة وحداثة وهو «العقل التواصلي». وهو عقل يرتبط بالحداثة ينتجها وتنتجه، ويستفيد من كلّ معطيات العقل النقدي، ويتجاوز ارتكاسات العقل الأداتي، ويطرح نفسه بديلاً للممارسات العقلية، الإجرائية منها التي تمحورت حول العقلانية التقنية بنزعتها العلمية

(1) المرجع نفسه، ص66-67.

الوضعية، والعقلية الخالصة التي تمركزت حول ذاتها في الميتافيزيقا كما شخَّصها دريدا. برنامج هابرماس هنا يقوم على إقامة حوار مكثف مع نتائج التحديث، ولكنّه في طرحه مفهوم «العقل التواصلي» لا يريد الامتثال لـ «العقول»، التي تدّعي تقديم حلول فورية لإشكاليات مركبة في البنية الاجتماعية والثقافية والسياسية والدينيّة. يريد لـ «العقل» أن يكون متواصلاً مع غيره، مرتبطاً مع ممارساته، يتجاوز العقلانية الغربية التي أعطت أولوية مطلقة للعقل الغائي وللممارسات التي تستهدف تحقيق مصالح وغايات معينة، وهو ما أدى إلى دمج المال والسلطة لضمان التوازن الاجتماعي، الذي لا يسمح إلا بمبادرات ضيقة تندرج في سياق النشاط الموالي للعقل ذاته بوصفه أداة. العقل التواصلي يُبنى على فعل خلاق يقوم على الاتفاق وبعيداً عن الضغط والتعسف، غايته بلورة إجماع يعبر عن المساواة داخل فضاء عام ينتزع فيه الفرد جانباً من ذاتيته، ويدمجها في المجهود الجماعي الذي يقوم على التفاهم والتواصل العقلي.

إذاً، العقل التواصلي هو المنظّم للنشاط التواصلي سعياً وراء وضع شروط حقيقية لمجتمع ممكن، ما دام التفكير يتجه إلى صلب ما هو اجتماعي. ويُلاحظ أنّ هابرماس هنا، في نقده للعقل الغربي، لا يلتقي إجرائياً مع النقد الذي دشنه نيتشه وهايدغر ودريدا؛ لأن ذلك النقد ما زال أسير فلسفة الذات، فالبقاء في الفضاء النقدي لفلسفة الذات يقود، في نهاية المطاف، إلى عقل متمركز حول الذات، فيما يريد هابرماس عقلاً تواصلياً يتجاوز الذات الضيّقة ليكون نسيجاً من الذوات المتواصلة التي تتجاوز ذاتياتها؛ لأنها ستكون متصلة (مشكَّلة في الوقت نفسه) بذات رمزية هي خلاصة الذوات، بعد أن اندرجت في علاقة تواصلية. ومع أنّ البعد الإجرائي في العقل التواصلي ليس غائباً؛ لأنه سيمارس دوره في الخلايا الاجتماعية، فإنّه يتجاوز ضيق الإجراء المباشر ليركب عناصره العملية والأخلاقية والجمالية والتعبيرية، جاعلاً منها كتلة مشعَّة وشفافة. ولأنّ العقل التواصلي

يتحرّك داخل مختلف أشكال الحياة العيانية، فإنّه يتأثر بتحولات الزمن والعلاقات. إلى درجة أنّ هذه التحوُّلات تفرض عليه أن يتشعّب في أبعاد الزمن التاريخي، والفضاء الاجتماعي والتجارب الجسدية. فإمكاناته متأتّية من كونه يمتزج دائماً بمكونات عالم معيش خاص في كلّ مرة. لكن في الوقت الذي يقوم فيه العالم المعيش بوظيفة المانح للمكونات تكون له معرفة حدسيّة ثابتة؛ حيث لا يمكن صياغتها بسهولة، فالعالم المعيش، باعتباره خزاناً يستمد منه العقل التواصلي بعض مقوماته، يساوي ما يمكّن فلسفة الذات من تحقيق التركيب، الذي كان منسوباً إلى مضمون تفاهم ممكن.

وفي هذا الإطار، إنّ أشكال الحياة العينية هي التي تعوض الوعي المتعالي الموحّد. وعبر البديهات التي تفرضها الثقافة، وعبر أشكال تضامن الجماعة التي يكون لنا عنها وعي حدسي، وعبر كفاءات الأفراد المندمجين اجتماعياً، يقوم العقل، الذي يعبر عن نفسه في النشاط التواصلي، بالوساطة مع التقاليد والممارسات الاجتماعية، وذلك بأن تذوب كلّ الأشياء في مجموع كلي خاص[1]. وما يسعى إليه هابرماس هو اقتراح عناصر نظرية نقدية للمجتمع، ولذلك يهدف من وراء محاكمته للعقل الغربي في نظرته إلى الحداثة والعقلانية، وإدخاله نظرية التواصل، إلى وضع القواعد لنظرية فلسفية واجتماعية وسياسية تمكّن من التفكير في الظواهر المرضية للمجتمع الحديث؛ لأنّ الممارسة التواصلية منبثّة في سياق العالم المعيش المحدد بوساطة التقاليد الثقافية، والتنظيمات المشروعة والأفراد الذين خضعوا للتنشئة الاجتماعية، ومن ثمّ إنّ الكفاءات التأويلية تنتعش اعتماداً على رأسمال اجتماعي داخل العالم المعيش[2].

---

(1) هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1995م، ص452.

(2) أفاية، محمد نور الدين، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة: نموذج هابرماس، ص215.

دعا هابرماس إلى إنشاء عقلانية على أساس التلاحم، وبمعايير جوهرية لمقولات ذات بناء عقلاني، يتخذها الفرد بوعيه ووفق أسلوب خارج السلطة واستلابها وهيمنتها. وبهذا يكون العقل، كما يريد هابرماس، مصدر كل القرارات[1]. إنها عقلانية فلسفية تقوم على الرغبة الحارة في التفكير حول أسس الحداثة وفي ألغازها ورموزها، فمن جهة أولى يؤكد هابرماس اتصاله وتعلقه بفلسفة الأنوار، ووعودها التحررية، ومن جهة أخرى يمارس نقداً للنتائج المدمرة التي أدّت إليها تلك الفلسفة وتجلياتها في جمع مفاصل الحياة المعاصرة[2].

وفي الوقت الذي استخلص فلسفته ونقده من ثنايا الظواهر والانتقادات الأخرى، تقصد، بحسب غادامر، بناءَ فلسفة نقدية تقوم على معطيات علم الاجتماع وتنبني عليه[3]. وتبرز هموم الحداثة في صلب فلسفته (والفلسفة النقدية عموماً)؛ فهابرماس لا يكرّس فلسفته ونقده لوصف الظواهر، وإصدار أحكام قيمة حولها، إنّه، على العكس، يجري تشريحاً لتلك الظواهر، وينتقل إلى كشف تناقضاتها، وإبراز تعارضاتها الداخلية. وهذا الفعل النقدي يدفع إلى الأمام بالعناصر الفاعلة في الفكر الحديث، وفي الوقت نفسه يدفع إلى الوراء بالمكونات الواهنة السلبية التي تعوق فعل الإنسان التاريخي. وهذا الجدل الذي هو قوام الحداثة يأخذ في مشروع هابرماس النقدي بعداً جوهرياً؛ لأن هابرماس يصدر عن رؤية مؤداها أنّ مشروع الحداثة لم يحقق النتائج المعوّلة عليه، إنّ انكساراته وانطواءاته وتراجعاته ومصادراته حالت

(1) البقاعي، شفيق، مدرسة فرانكفورت والمنهجيات النقدية الحديثة: هابرماز نموذجاً، مجلة الكاتب العربي، طرابلس، ع 39 لسنة 1995م، ص95.

(2) إيفالد، فرانسوا، يورغن هابرماز وجدلية العقل الحديث، أُدرِج ضمن بحوث في كتاب: «متاهات»، ترجمة حسونة المصباحي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1995م، ص54.

(3) غادامير، جورج، سلطة الفلسفة، ترجمة محمد ميلاد، كتابات معاصرة، بيروت، ع 26 لسنة 1996م، ص120.

دون أن يمضي قدماً في تصفية الوعي الغربي من بؤر التمركز والإقصاءات المتعمدة للمعاني الإنسانية، وربما تكون خلقت بلبلة في الوعي؛ لأنها قدّمت للإنسان المعاصر الشيء ونقيضه معاً في بعض الأحيان. وكثيراً ما يقوم الوعي السلبي بقلب معطيات الحداثة، وهذه النتائج الإشكالية لها أثر مزدوج في الوعي الإنساني. وبحسب شايغان أطلقت الحداثة رصاصة الرحمة على الانتماء المشترك إلى الأسطورة والعقل.

هذا الفصل كانت له نتائج مثمرة وهدامة، فهو إن سمح ببروز علوم الطبيعة، فقد زرع أيضاً الاضطراب في توازن الإنسان النفسي، وجعله كائناً عصابياً؛ ذلك أنه في العصر الحديث صار يوضع الانتماء المشترك إلى الأسطورة والعقل في مقابل جدلية تناقضها، لكنّ فلاسفة النظرية النقدية ينبهون إلى أنّ هذا التناقض كان أداة ذات حدّين، باتت الأسطورة عقلاً، ولكنّ العقل هو الآخر يمكن أن ينقلب إلى أسطورة. بعبارة أخرى، في عالم خالٍ من الجدل الحقيقي ثمّة ميل طبيعي إلى أن ينقلب العقل إلى أسطورة[1].

كان نقد هابرماس يتقصّد تهديم معطيات العقل الأداتي، بالقضاء على مركزه الفلسفي الوضعي الذي أبرز هذه الرؤية للعقل. ولم يقبل بالنقد العقلاني الذاتي للعقل المتمركز على ذاته، لأنّ وسيلة نقده هي الذات التي سرعان ما تتمركز على ذاتها. ومن بين كلّ ذلك اقترح «العقل التواصلي»، الذي يقوم على تنشيط التواصل وقيمه الإنسانية في المجتمع. ويرفض اختزال الظواهر وتسطيحها، ويطرح على الضدّ من ذلك نفسه بوصفه إمكانات قائمة ومشروعة ضمن مسار الفكر البشري.

يَعدّ هابرماس «العقل التواصلي» درباً للخروج من فلسفة الذات، فما دامت مقولات فلسفة الوعي تفرض فهم المعرفة بوصفها حصراً معرفة تخصّ أمراً ما موجوداً في العالم الموضوعي، فإنّ العقلانية تقيس نفسها بأسلوب

(1) داريوش، شايغان، النفس المبتورة، لندن، دار الساقي، 1991م، ص174.

الذات المنعزلة، وهي تتوجه وفقاً لمضمون أفكارها وعباراتها. وهنا يعثر العقل المتمركز على الذات على معاييره العقلانية انطلاقاً من مَحكّي الحقيقة والنجاح بوصفهما ينظّمان العلاقات التي تعقدها ذات عارفة وعاملة مع أشياء ممكنة أو محتملة، أو أحوال شيء وفقاً لغاية ما. وفي المقابل، منذ اللحظة حيث نتصوّر المعرفة بوصفها معرفة يتوسطها التواصل، عندئذٍ نقيس المعرفة نفسها بملكة يمتلكها أشخاص يتصفون بالمسؤولية ويشاركون في تفاعل، توجّههم وفقاً لمطالب صدقية تستند إلى اعتراف متبادل بين الذوات. يحدّد العقل التواصلي محكّات العقلانية وفقاً لإجراءات قائمة على الحجة، التي ترمي إلى تكريم مباشر أو غير مباشر، وهو يتطلّع إلى حقيقة قائمة على الحكم، والدقة المعيارية، والصدق الذاتي، وأخيراً التماسك الجمالي[1].

ويصرُّ هابرماس على اعتبار هذا العقل قادراً على الانخراط ضمن سيرورة الحياة الاجتماعية باعتبار أنّ أفعال الفهم المتبادل تؤدي دور آليّة ترمي إلى تنسيق العمل. الأعمال التواصلية تشكّل نسيجاً يتغذّى من موارد العالم المعيش، وتشكّل، نتيجة لذلك، «الوسيط» الذي تعيد انطلاقاً منه أشكال الحياة العيانية إنتاج ذاتها. ووظيفة هذا العقل التغلّب على مفارقات النقد العقلي، الذي يستمد رؤاه من مرجعية مجردة، وهي فلسفة الوعي الذاتي، وهو يقاوم المقاربة المنافسة لنظرية نظامية تستعيد، بشكل عام، إشكالية العقلانية، وتتخلص من «كلّ» مفهوم للعقل، كما تتخلّص من طوقٍ فرضته أوربا القديمة، فيما هي تستقبل بيسر فلسفة الذات. وهنا، يحذّر هابرماس من الوقوع في الخطأ الذي وقع فيه نقّاد فلسفة الوعي الذاتي، فإعادة الاعتبار لمفهوم العقل مشروع فيه مجازفة على نموّ مضاعف، فعليه أن يحترس من أن ينزلق في شراك الفكر المتمركز على الذات الذي أخفق في حماية ما يلزمه به العقل دون إكراه، وأن يحذر أيضاً من الفهم العام والكلي

(1) هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ص482.

لـ «عقل أداتي» يحوّل كل ما يحيط به، بما فيه نفسه، إلى مجموعة أشياء، وأن يقف ضدّ كلّ فهم شمولي لعقل «تضمّني» قادر على ابتلاع كلّ شي، بادعاء الانتصار على الفروق سعياً وراء نوع من الوحدة[1].

ارتبط مشروع هابرماس النقدي، شأنه في ذلك شأن مشروع دريدا، باللحظة التاريخية التي يمرُّ بها الوعي الغربي، الذي فضلاً عن تمركزاته المتشعبة أفرز نقداً داخلياً لأنساق التمركز. وفيما يتصل نقد دريدا بالموروث الذاتي الذي ينطلق من نيتشه، ويمرّ بهايدغر، يستمدّ نقد هابرماس شرعيته من جانب من فلسفة ماركس، مستثمراً، على وجه الخصوص، نقده للبنية الاجتماعية التي توجدها العلاقات في الاقتصاد الحر، ولكنّه لا يتصل دوغمائياً بالإرث الماركسي، إنّما وسط المناخ النقدي، الذي أشاعته جماعة النظرية النقدية، تمكّن من تطوير منظور نقدي له فاعلية في استدراج كثير من الممارسات الخاطئة، مؤكداً ضرورة إشاعة مفهوم التواصل أساساً لتفكير عقلي يقوم على نسق الاتصال بديلاً لنسق الانعزال.



(1) المصدر نفسه، ص 521-522.

المصادر والمراجع

- إبراهيم، إبراهيم مصطفى، مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، دار النهضة العربية، بيروت، 1993م.
- إبراهيم، زكريا:
  - كانت أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، القاهرة.
  - هيجل أو المثالية المطلقة، مكتبة مصر، القاهرة، 1970م.
- إبراهيم، عبد الله:
  - التفكيك: الأصول والمقولات، دار عيون، الدار البيضاء، 1990م.
  - السردية العربية، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1992م.
- ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، دار الفكر، بيروت، 1997م.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، تفسير ما بعد الطبيعة، دار المشرق، بيروت.
- أبو ريان، محمد علي، الفلسفة اليونانية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1995م.
- أبو ريان (محمد علي)، وعطيتو (حربي عباس)، دراسات في الفلسفة القديمة والعصور الوسطى، الإسكندرية، دار المعرفة، 1992م.

- أرسطو طاليس:
  - السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1979م.
  - فن الشعر، ترجمة عبد الرحمن بدوي، بيروت، دار الثقافة، 1973م
  - فن الشعر، ترجمة شكري محمد عيَّاد، القاهرة، دار الكاتب العربي، 1967م.
  - ما بعد الطبيعة، تفسير ابن رشد، بيروت، دار المشرق.
- إسلام، عزمي، جون لوك، دار الثقافة، القاهرة.
- أفاية، محمد نور الدين، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة: نموذج هابرماس، دار إفريقيا للنشر، الدار البيضاء، 1991م.
- أفلاطون:
  - ثياتيتوس، ترجمة أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1973م.
  - الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1985م.
  - فايدرس، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار الثقافة، القاهرة، 1980م.
  - القوانين، ترجمة حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1986م.
  - محاورات أفلاطون، ترجمة زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف، القاهرة، 1966م.
  - منكسينوس، ترجمة عبد الله حسن المسلمي، منشورات الجامعة الليبية، ليبيا، 1972م.
- أفلوطين:
  - التاسوع الثالث: في الطبيعة، ترجمة أميرة حلمي مطر، ملحق: الفلسفة اليونانية.

- التاسوعة الخامسة، ترجمة محمد علي أبو ريان، ملحق: تاريخ الفلسفة اليونانية.
- التساعية الرابعة: في النفس، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1970م.
- الأكويني، القديس توما، الوجود والماهية، ترجمة حسن حنفي، في نماذج من الفلسفة المسيحيّة في العصر الوسيط، التنوير، بيروت، 1981م.
- إلياد، مرسيا، مظاهر الأسطورة، ترجمة نهاد خياطة، دار كنعان، دمشق، 1991م.
- إمام، إمام عبد الفتاح:
  - دراسات هيجلية، دار الثقافة، القاهرة، 1985م.
  - المنهج الجدلي عند هيجل، دار الثقافة، القاهرة، 1985م.
- أمبو، أحمد مختار (مشرف)، تاريخ إفريقيا العام، اليونسكو، 1995م.
- أمين، سمير:
  - ما بعد الرأسمالية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992م.
  - نحو نظرية للثقافة، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1989م.
- أمين، عثمان، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار الثقافة، القاهرة، 1989م.
- أنسلم، القديس، آمن كي تعقل، ترجمة حسن حنفي، في: نماذج من الفلسفة المسيحية.
- أوغسطين، القديس، المعلّم، ترجمة حسن حنفي، في: نماذج من الفلسفة المسيحية.
- أونج، والتر، الشفاهية والكتابية، ترجمة حسن البنا عز الدين، عالم المعرفة، الكويت، 1994م.

- إيفالد، فرانسوا، هابرماز وجدلية العقل الحديث، في: متاهات، ترجمة حسونة المصباحي، دار الشؤون الثقافية، بغداد، 1995م.
- إيمار (أندريه)، وأبوايه (جانين)، الشرق واليونان القديمة، ترجمة فريد داغر وفؤاد أبو ريحان، عويدات، بيروت، 1981م.
- باتالوف، أدورد، فلسفة التمرد، ترجمة سامي الرزاز، دار الثقافة، القاهرة، 1981م.
- باركي، جورج، المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس، ترجمة يحيى هويدي، دار الثقافة، القاهرة، 1976م.
- بدوي، عبد الرحمن:
  - أرسطو، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، 1980م.
  - اشبنجلر، القاهرة، 1945م.
  - آمانويل كنت، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977م.
  - خريف الفكر اليوناني، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، 1979م.
  - ربيع الفكر اليوناني، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، 1979م.
  - شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية، (تحقيق)، دار المشرق، بيروت، 1971م.
  - موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984م.
- برغسون، هنري، منبعا الأخلاق والدين، ترجمة سامي الدروبي وعبد الله عبد الدائم، دار العلم للملايين، بيروت، 1984م.
- البقاعي، شفيق، مدرسة فرانكفورت والمنهجيات النقدية الحديثة، الكاتب العربي، طرابلس، ع39 لسنة 1995م.

- برهييه، إميل:
  - الفلسفة الحديثة، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1987م.
  - العصر الوسيط والنهضة، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1988م.
  - الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1988م.
  - الفلسفة اليونانية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1987م.
- بسطاويسي، رمضان، فلسفة هيجل الجمالية، المؤسسة الجامعية، بيروت، 1991م.
- بلوخ، أرنست، فلسفة عصر النهضة، ترجمة إلياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، 1980م.
- بنروبي، ج، مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ترجمة عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980م.
- بن فاتك، المبشر، مختار الحكم ومحاسن الكلم، تحقيق عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، 1980م.
- بوبنر، روديجر، الفلسفة الألمانية الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، دار الثقافة، القاهرة، 1988م.
- بوبر، كارل، بؤس الإيديولوجيا، ترجمة عبد الحميد صبرة، دار الساقي، لندن، 1992م.
- بوخينسكي، تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوربا، ترجمة محمد عبد الكريم الوافي، جامعة قاريونس، بنغازي.
- البيروني، أبو الريحان، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، حيدر آباد، المطبعة العثمانية، 1958م.

- تودوروف، تزفيتان، فتح أمريكا ومسألة الآخر، ترجمة بشير السباعي، دار سينا، القاهرة، 1992م.
- توينبي، أرنولد:
  - الإسلام والغرب والمستقبل، ترجمة نبيل صبحي، الدار العربية، بيروت، 1969م.
  - تاريخ البشرية، ترجمة نقولا زيادة، الأهلية للنشر، بيروت، 1981م.
  - مختصر دراسة التاريخ، ترجمة فؤاد محمد شبل، القاهرة، 1966م.
- الجابري، محمد عابد:
  - التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991م.
  - تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991م.
  - العقل السياسي العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1990م.
- جوستنيان، مدونة جوستنيان في الفقه الروماني، ترجمة عبد العزيز فهمي، عالم الكتب، بيروت.
- الحبابي، محمد عزيز، مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر، دار المعارف، القاهرة، 1990م.
- حرب، علي، نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1993م.
- حسن، حسن محمد، النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز، دار التنوير، بيروت، 1993م.
- حنفي، حسن:
  - في الفكر الغربي المعاصر، المؤسسة الجامعية، بيروت، 1995م.
  - مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة، 1991م.

- الحيدري، إبراهيم، مدخل تعريفي إلى هابرماس في العلم والتقنية، مجلة أبواب، دار الساقي، لندن، ع 7 لسنة 1996م.
- دوبريه، ريجس:
  - زائر الفجر: كريستوف كولومبس مكتشف أم قرصان، ترجمة ليلى غانم، الدار الجماهيرية، طرابلس، 1994م.
  - نقد العقل السياسي، ترجمة عفيف دمشقية، دار الآداب، بيروت، 1986م.
- دوفيز، ميشال، أوربا والعالم في نهاية القرن الثامن عشر، ترجمة إلياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، 1980م.
- دي سوسير، فردينان، دروس في الألسنية العامة، تعريب صالح القرمادي وآخرون، الدار العربية، طرابلس، 1985م.
- ديكارت، رينيه:
  - التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1980م.
  - مبادئ الفلسفة، ترجمة عثمان أمين، دار الثقافة، القاهرة، 1979م.
  - المقال في المنهج، ترجمة محمود الخضيري، القاهرة، دار الكاتب العربي، 1968م.
- دي مان، بول، العمى والبصيرة، ترجمة سعيد الغانمي، أبو ظبي، المجمع الثقافي، 1995م.
- راي، وليم، المعنى الأدبي من الظاهراتية إلى التفكيك، ترجمة يوئيل عزيز يوسف، دار المأمون، بغداد، 1988م.
- رسل، برتراند:
  - تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة زكي نجيب محمود، لجنة التأليف، القاهرة، 1968م.

- حكمة الغرب، ترجمة فؤاد زكريا، عالم المعرفة، الكويت، 1983م.
- رضا بك، أحمد، الخيبة الأدبية للسياسة الغربية في الشرق، ترجمة محمد بورقيبة، ومحمد الزمرلي، دار بوسلامة، تونس، 1977م.
- روسو، جان جاك:
- محاولة في أصل اللغات، تعريب محمود محجوب، دار الشؤون الثقافية، بغداد، 1986م.
- زكريا، فؤاد، آفاق الفلسفة، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1988م.
- زيادة، معن (محرر)، الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1986م.
- سبينوزا، باروخ، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي، دار الطليعة، بيروت، 1981م.
- ستروك، جون (محرر)، البنيوية وما بعدها من ليفي شتراوس إلى دريدا، ترجمة محمد عصفور، عالم المعرفة، الكويت، 1996م.
- ستيس، والتر:
- تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة، القاهرة، 1984م.
- فلسفة هيجل، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة، القاهرة، 1980م.
- سعيد، إدوارد، الاستشراق، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1984م.
- سلدن، رامان، النظرية الأدبية المعاصرة، ترجمة سعيد الغانمي، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، 1996م.
- شايغان، داريوش، النفس المبتورة، دار الساقي، لندن، 1991م.
- شتراوس، كلود ليفي:

- العرق والتاريخ، ترجمة سليم حداد، المؤسسة الجامعية، بيروت، 1981م.
- الفكر البري، ترجمة نظير جاهل، المؤسسة الجامعية، بيروت، 1987م.
- شتراير، جوزيف، الأصول الوسيطة للدولة الحديثة، ترجمة محمد عيتاني، دار التنوير، بيروت، 1982م.
- شفتزر، ألبرت، فلسفة الحضارة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الأندلس، بيروت، 1980م.
- الشين، يوسف حامد، مبادئ فلسفة هيجل، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، 1994م.
- صبحي، أحمد محمود، في فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، 1990م.
- صفدي، مطاع، نهاية التاريخ: بيان التيموسية المظفرة، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، ع100- 101 لسنة 1993م.
- طرابيشي، جورج، المثقفون العرب والتراث، دار رياض الريس، لندن، 1991م.
- عباس، راوية عبد المنعم، ديكارت أو الفلسفة العقلية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1990م.
- عبد القادر، ماهر، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1990م.
- عثمان، أحمد، الشعر الإغريقي، عالم المعرفة، الكويت، 1984م.
- العروي، عبد الله:
- الإيديولوجية العربية المعاصرة، ترجمة محمد عيتاني، دار الحقيقة، بيروت، 1979م.

- العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، بيروت.
- مفهوم التاريخ، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1992م.
- العظم، صادق جلال، ذهنية التحريم، دار رياض الريس، لندن، 1992م.
- العظمة، عزيز:
- التراث بين السلطان والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، 1990م.
- العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992م.
- عوض، لويس:
- ثورة الفكر في عصر النهضة الأوربية، مركز الأهرام، القاهرة، 1987م.
- دراسات في الحضارة، دار المستقبل، القاهرة، 1989م.
- غادامير، جورج:
- سلطة الفلسفة، ترجمة محمد ميلاد، كتابات معاصرة، بيروت، ع26 لسنة 1996م.
- غارديه (لويس) وقنواتي (جورج)، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، ترجمة صبحي الصالح وفريد جبر، دار العلم للملايين، بيروت، 1979م.
- غارودي، روجيه:
- حوار الحضارات، ترجمة عادل العوّا، منشورات عويدات، بيروت، 1978م.
- فكر هيغل، ترجمة إلياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، 1993م.
- النظرية المادية في المعرفة، تعريب إبراهيم قريط، دار دمشق، دمشق.
- وعود الإسلام، ترجمة مهدي زغيب، الدار العالمية، بيروت، 1984م.

- الغذامي، عبد الله، الخطيئة والتكفير: من البنيوية إلى التشريحية، النادي الثقافي، جدة، 1985م.
- غصيب، هشام:
  - جدل الوعي العلمي، الجمعية العلمية الملكية، عمّان، 1992م.
  - هل هناك عقل عربي؟، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1993م.
- غويتسولو، خوان، الاستشراق الإسباني، ترجمة كاظم جهاد، بيروت.
- فخري، ماجد، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار العلم للملايين، بيروت، 1991م.
- فرنان، جان بيار، أصول الفكر اليوناني، ترجمة سليم حداد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1987م.
- فريس، جان كلود، القديس أوغسطين، ترجمة عفيف رزق الله، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1982م.
- فضل الله، مهدي، فلسفة ديكارت ومنهجه، دار الطليعة، بيروت، 1987م.
- الفندي، محمد ثابت، مع الفيلسوف، دار النهضة العربية، بيروت، 1980م.
- فوكوياما، فرانسيس، نهاية التاريخ، ترجمة حسين الشيخ، دار العلوم العربية، بيروت، 1993م.
- القمني، سيد، أوزيريس وعقيد الخلود في مصر القديمة، دار الفكر، القاهرة، 1988م.
- كانط، إيمانويل:
  - أسس ميتافيزيقيا الأخلاق، ترجمة محمد الشنيطي، دار النهضة، بيروت، 1970م.
  - مقدمة لكل ميتافيزيقيا مقبلة يمكن أن تصير علماً، ترجمة نازلي إسماعيل حسين، دار الكاتب العربي، القاهرة، 1967م.

- نظرة في التاريخ العام بالمعنى العالمي، ترجمة عبد الرحمن بدوي، في: النقد التاريخي، دار النهضة، القاهرة، 1970م.
- الكردي، محمد علي، مفهوم الكتابة عند جاك دريدا، فصول، القاهرة، ع2 لسنة 1995م.
- كرم، يوسف:
- تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، دار القلم، بيروت، 1979م.
- تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، 1986م.
- تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت.
- كريسون، أندريه، تيارات الفكر الفلسفي، ترجمة نهاد رضا، منشورات عويدات، بيروت، 1982م.
- كلافال، بول، السلطة والمكان، ترجمة عبد الأمير إبراهيم شمس الدين، المؤسسة الجامعية، بيروت، 1990م.
- كوفمان (سارة) ولابورت (روجي)، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، ترجمة إدريس كثير وعز الدين الخطابي، دار إفريقيا، الدار البيضاء، 1991م.
- لالاند، أندريه، العقل والمعايير، ترجمة نظمي لوقا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1979م.
- لوفيفر، هنري، المنطق الجدلي، ترجمة إبراهيم فتحي، دار الفكر المعاصر، القاهرة، 1978م.
- لوك، جون، رسالة في التسامح، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1988م.
- لوكاش، جورج:
- التاريخ والوعي الطبقي، ترجمة حنا الشاعر، دار الأندلس، بيروت.
- تحطيم العقل، ترجمة إلياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، 1982م.

- لويس، جنفياف، ديكارت والعقلانية، ترجمة عبده الحلو، منشورات عويدات، بيروت، 1988م.
- ليبنتز، جوتفريد فيلهلم:
  - أبحاث جديدة في الفهم الإنساني، ترجمة أحمد فؤاد كامل، دار الثقافة، القاهرة، 1987م.
  - المونودولوجيا والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي، ترجمة عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة، القاهرة، 1978م.
- ماركس، كارل:
  - بؤس الفلسفة، ترجمة حنا عبود، دار دمشق، دمشق، 1972م.
  - المسألة الشرقية، دار الحداثة، بيروت، 1980م.
  - نتائج عملية الإنتاج المباشر، ترجمة فالح عبد الجبار، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية، 1989م.
- ماركس وإنجلز:
  - في الاستعمار، دار دمشق، دمشق.
  - الماركسية والجزائر، دار الطليعة، بيروت، 1978م.
- ماركوز، هربرت:
  - الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، 1973م.
  - العقل والثورة، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1979م.
- متّى، كريم، الفلسفة الحديثة، منشورات جامعة بنغازي، بنغازي، 1974م.
- محمد، علي عبد المعطي، تيارات فلسفية حديثة ومعاصرة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1991م.
- محمود، زكي نجيب، نحو فلسفة علمية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.

- مرحبا، محمد عبد الرحمن، مع الفلسفة اليونانية، منشورات عويدات، بيروت، 1980م.
- مروة، حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، 1985م.
- المسيري، عبد الوهاب، العقل الأداتي والعقل النقدي، الهلال، القاهرة، ع4 لسنة 1995م.
- مطر، أميرة حلمي، الفلسفة اليونانية (مشكلات ونصوص)، دار الثقافة، القاهرة، 1980م.
- مكاوي، عبد الغفار، مدرسة الحكمة، دار الثقافة، القاهرة.
- ميكافيللي، الأمير، ترجمة فاروق سعد، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1990م.
- نيتشه، فردريك، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ترجمة سهيل القش، المؤسسة الجامعية، بيروت، 1993م.
- هابرماس، يورغن:
  - تيودور أدرنو، ترجمة حسين الموزاني، عيون، ألمانيا، ع 1 لسنة 1995م.
  - الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، ترجمة نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1995م.
  - القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1995م.
- هايدغر، مارتن:
  - التقنية-الحقيقة-الوجود، ترجمة محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1995م.
  - مبدأ العلة، ترجمة نظير جاهل، المؤسسة الجامعية، بيروت، 1991م.
  - نداء الحقيقة، ترجمة عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة، القاهرة، 1977م.

- الهرماسي، عبد الباقي وآخرون، الدين في المجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990م.
- هوركهايمر، ماكس، بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية، ترجمة محمد علي اليوسفي، دار التنوير، بيروت، 1981م.
- هوكز، ترنس، البنيوية وعلم الإشارة، ترجمة مجيد الماشطة، دار الشؤون الثقافية، بغداد، 1986م.
- هويدي، يحيى، دراسات في الفلسفة الحديثة، دار الثقافة، القاهرة، 1991م.
- هيرقليطس، جدل الحب والحرب، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة، القاهرة، 1980م.
- هيغل، فريدريك:
  - أصول فلسفة الحق، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة، القاهرة، 1981م.
  - علم ظهور العقل، ترجمة مصطفى صفوان، دار الطليعة، بيروت، 1981م.
  - فكرة الجمال، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1981م.
  - فينومينولوجيا الروح، اختصار محمود شريح، دار الحضارة، القاهرة، 1995م.
  - محاضرات في فلسفة التاريخ، العالم الشرقي، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة، القاهرة، 1986م.
  - محاضرات في فلسفة التاريخ: العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة القاهرة، 1986م.
  - المدخل إلى علم الجمال، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1980م.

- موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة، القاهرة، 1985م.
- ورنر، ريكس، فلاسفة الإغريق، ترجمة عبد الحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1985م.
- يفوت، سالم، فلسفة العلم والعقلانية المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، 1982م.
- Culler, Jonathan, on Deconstruction, New york, Cornell university Press, 1986.
- Derrida, Jacques, Writing and Difference, U. S. A. The university of chicago, 1978.
- Frye, Northrop, Anatomy of criticism, New jersey, princeton university press, 1973.
- Habermas, Jurgen, Knowledge and Human Interest, London, 1978.
- Kearney, Richard, Modern Movements in European philosophy, Great Britan, Manchester university press, 1986.
- Leitch, Vincent, Deconstructive criticism, New York, Columbia university press, 1983.
- Norris, Christopher, Deconstruction: Theory and practice, London-New York, Methuen, 1982.
- Oswald and Todorov, Encyclopedic Dictionary of sciences of Language. London, Johns Hopkins university, 1979.
- Sebeok, Encyclopedic Dictionary of Semiotics, New York, 1986.
- Scholes and Kellogg, The Nature of Narrative, New york, oxford university press, 1984.



الفهرس



النقد، الذي يتطلّع إليه مشروع «المطابقة والاختلاف»، ممارسة معرفية تتوغل في تلافيف الظواهر الثقافية والدينية والعرقية، لتتكشف أمام الأنظار طبيعةُ تلك الظواهر، وآلية الممارسات الخادعة التي تقوم بها، سواء في إنتاج ذات تدّعي النقاء، كما تقول بذلك المرويات الإسلامية، أم في اختزال الآخر وفق نمطٍ يوافق منظورها، كما تريد المرويّات الغربية.

وهدف هذا المشروع: توسيع مديات الوعي في الظواهر الحاكمة في عالمنا المعاصر، وتخصيب تشعُّباته النقدية، وإعطاء أهمية للبعد التاريخي للثقافات، دون أسرها في نطاق النزعات التاريخية.

إن النقد، في نهاية المطاف، ممارسة تعي شرط حريتها، وهو تفكير في موضوع التمركز غربياً كان أم إسلامياً، من أجل إبطال نزعة التمركز وتخريب مقوّماتها الداخلية، هو نقد لا يتقصّد إيجاد قطيعة شكلية مع هذا أو ذاك؛ بل ترتيب علاقة نقدية وفق أسس حوارية وتفاعلية وتواصلية؛ بهدف إيجاد معرفة جديدة تقوم على مبدأ «الاختلاف»، الذي هو بديل لـ «المطابقة»، فيكون اختلافاً عن خرافات الذات المتمركزة على نفسها وأساطيرها، ومسلّمات الآخر، ومصادراته، ومغالطاته؛ فلا يمكن أن تكون معرفة «الآخر» مفيدة إلا إذا تمّ التفكير فيها نقدياً، والاشتغال بها بعيداً من سيطرة مفاهيم الإذعان والولاء والتبعية، وبعيداً من أحاسيس الطهرانية الذاتية وتقديس الأنا.

عبد الله إبراهيم: كاتب ومفكّر عراقي متخصّص في النقد الأدبي



